This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 440546 DUPL

1837
ARTES VERITAS SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

LB
1051
.M34
1907

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

DE LA
SOLIDARITÉ MORALE

ESSAI DE PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE

PAR

H. MARION

Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur à la Faculté des lettres de Paris

SIXIÈME ÉDITION

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1907

DE LA

SOLIDARITÉ MORALE

A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR

J. Locke, sa vie, son œuvre, 2e édition. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. . . . . 2 fr. 50

1890-06. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 1-07.

DE LA

SOLIDARITÉ MORALE

ESSAI DE PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE

PAR

H. MARION

Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur à la Faculté des lettres de Paris

SIXIÈME ÉDITION

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1907

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

PRÉFACE

DE LA QUATRIÈME ÉDITION

Il est difficile de donner, en 1895, une nouvelle édition de cet ouvrage, sans constater le chemin fait depuis la première par ce mot *solidarité* et par les idées qu'il exprime.

Aucun terme n'est plus en faveur aujourd'hui; aucun n'est plus employé ni mieux reçu. Où l'on disait *liberté* il y a vingt ans, on dit à présent *solidarité*. C'est le mot de la fin dans tout discours public, celui qui, mieux que tout autre, dit les sentiments généreux de l'orateur et suscite ceux de l'auditoire, celui qui fait éclater à coup sûr les applaudissements d'un public français.

Or, en 1880, quand M. Caro lut comme juge cet essai sur la Solidarité, qui se présentait alors comme thèse de doctorat, il me souvient que son oreille était comme déchirée par ce titre. Il n'avait point de grief contre le fond de la thèse, et il en louait la forme avec une bonne grâce très précieuse de la part de cet écrivain. Non content de l'accueillir en Sorbonne, il en rendit compte avec beaucoup d'ampleur et de faveur dans le *Journal des savants*, et lui fit même cet honneur singulier, de la prendre, l'année suivante, pour thème de discussion dans son cours. Mais il n'en était que plus à l'aise pour dire combien le titre lui déplaisait. S'il ne m'a pas demandé expressément de le changer, c'est qu'après avoir beaucoup cherché, il dut avouer lui-même qu'il n'en trouvait pas l'équivalent.

C'est pour moi qu'il le déplorait. Le renom, disait-il, par-

215519

tant l'action ultérieure d'un écrivain dépend presque toujours d'un seul livre, par lequel il se fait connaître, sur lequel on le juge une fois pour toutes. Ce qu'avait été pour lui *l'Idée de Dieu*, cette thèse pouvait l'être pour moi... Mais la fortune des livres dépend plus qu'on ne le croit de l'essor que leur donne le titre même sous lequel ils se présentent. Il faut que ce titre dise quelque chose et promette encore davantage, qu'il pique la curiosité de tout le monde sans effaroucher personne, qu'il plaise par lui-même et qu'il excite la pensée, sans évoquer rien qui la blesse ou qui l'alarme. Le mot *solidarité*, à peine français, non de la bonne langue, à coup sûr, n'était ni clair ni euphonique; même accompagné de l'épithète la plus rassurante, il ne pouvait manquer de porter ombrage, compromis qu'il avait été par les écrivains socialistes.

Bien que moins ému de ces inconvénients et plus disposé à passer outre, mon autre et principal juge, M. Paul Janet, pour le moins aussi bienveillant, me faisait remarquer, lui aussi, qu'employé surtout par Pierre Leroux, le mot solidarité faisait en effet partie d'un vocabulaire spécial; qu'ayant pris de la sorte une acception différente de celle que je lui donnais, il risquait à la fois d'écarter des lecteurs à qui je m'adressais, et d'en attirer d'autres qu'il tromperait sur le contenu de l'ouvrage.

J'étais loin d'être insensible à ces avis, dont la justesse n'était que trop évidente; un peu rassuré cependant par l'exemple du penseur à qui j'empruntais le titre de mon travail, comme je lui en devais l'inspiration. Car sans être un écrivain académique, M. Renouvier parle une langue philosophique dont ni la force ni la propriété ne sont douteuses. Plus grande eût été encore ma sécurité, si j'avais su alors que j'avais aussi pour moi l'autorité de M. Secrétan; mais je n'avais lu qu'en partie, et il y avait longtemps, sa *Philosophie de la Liberté*. Je l'avais lue trop jeune et fort mal, et quoique sans doute j'en eusse plus ou moins subi l'influence, c'était d'une manière si peu consciente, qu'il ne put me venir à l'idée de me mettre sous ce patronage.

Ce qu'on m'avait prédit arriva. Des premiers lecteurs qui se portèrent avec curiosité vers mon livre, plus d'un, je l'ai su, s'attendait, sur la foi du titre, à y trouver une théorie sociale. Qu'ils aient été déçus, il y a trop lieu de le croire; et, bien des fois depuis, pareil mécompte a pu suivre pareille attente.

Cependant, à y bien regarder, le malentendu n'est pas si grand. Ce n'en est même un qu'en apparence, je l'ai vu nettement depuis, et je le sentais dès lors très vivement. Si l'on ne célèbre pas dans ce travail le sentiment de la solidarité, on étudie ce qui le fonde en raison. Tout en s'abstenant d'y faire appel, on prend, en vérité, le meilleur moyen de le faire naître, sinon chez les simples, que l'instinct seul gouverne, du moins chez ceux qui raisonnent leurs impressions et qui, pour croire, ont besoin de comprendre.

Sans doute, ce qu'on étudie dans la première partie sous le nom de solidarité individuelle, n'a qu'un rapport éloigné avec l'acception ordinaire et aujourd'hui triomphante du mot. Cette partie n'est que l'étude de la manière dont se forme notre individualité morale par la mutuelle action et réaction, par la fusion en un tout des divers éléments de notre vie psychique. Mais la deuxième partie considère les individus dans leurs rapports entre eux; elle nous les montre, dans la vie sociale, exerçant, même à leur insu, une telle action les uns sur les autres, influant de telle sorte non sur le sort seulement, mais sur le caractère les uns des autres, que la prétention chez l'un d'eux d'accomplir sans les autres toute sa destinée, d'atteindre isolément le bonheur et la perfection que sa nature comporte, apparaît comme une suprême naïveté. L'individualisme à outrance n'est plus seulement l'exaltation déplaisante de nos tendances égoïstes; il suppose l'ignorance profonde de notre condition et la méconnaissance des lois de notre nature : c'est plus qu'une laideur et une faute, c'est une sottise.

J'aurais pu me donner le plaisir de le dire explicitement dans un chapitre ajouté tout exprès; à quoi bon? Tant d'autres s'en chargent!

Il est même à craindre qu'on ne dépasse le but, qu'à faire avec passion le procès de l'individualisme, on n'oublie le prix de l'individualité. Ce serait se donner des torts et compromettre la plus belle cause.

Se prendre seul pour fin, quelle misère! si la sagesse, si la vraie supériorité est de se voir à sa place, et de s'y tenir, dans le tout dont on fait partie, d'accomplir au mieux sa fonction dans le corps dont on est un organe. Mais une société humaine n'est un organisme supérieur, que parce que les cellules qui la forment ont une existence supérieure et déjà une valeur absolue. La cité est une personne à la deuxième puissance, parce qu'elle est composée de personnes, c'est-à-dire d'énergies conscientes, libres en partie et responsables : responsables solidairement, mais aussi et d'abord individuellement, ce qui ne s'exclut en aucune manière. Une personne a pour caractères propres, de penser, d'aimer et de vouloir à ses risques et périls; elle a ses vertus propres, dont la première est de savoir se subordonner; elle a sa destinée, qui est de travailler à une œuvre qui la dépasse et de trouver le bonheur sans le chercher, en s'oubliant pour les autres.

Mais comment faire beaucoup pour les autres si l'on ne vaut beaucoup soi-même? Pour se dévouer, la première condition est d'exister. Le sacrifice n'a de prix, et même de sens, que s'il est l'acte volontaire d'une personne qui s'appartient.

De même donc que la solidarité morale, loin d'exclure la liberté, l'implique, et diffère en cela de la nécessité, de même l'esprit de solidarité, tout en s'opposant à l'individualisme anti-social et immoral, est si loin d'exclure l'individualité, que, tout au contraire, il la suppose. Il la suppose forte et autonome, il ne vaut que par elle, sans elle il serait sans vertu comme sans mérite.

H. M.

Juillet 1895.

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Le jugement porté sur cette étude par les personnes dont l'avis a le plus de prix à mes yeux ayant plus que confirmé mon opinion sur l'importance du sujet, j'ai tâché, dans cette seconde édition, de rendre mon travail plus digne de l'accueil qu'il a reçu (1).

Sans viser à introduire beaucoup de considérations nouvelles dans un ouvrage déjà si touffu et qui embrasse une si vaste matière, je me suis appliqué à faire mon profit de toutes les critiques utiles dont il a été l'objet.

(1) Voir principalement la magistrale communication de M. Caro à l'Académie des sciences morales (*Journal des savants*, oct. et nov. 1880), et les articles substantiels de M. Renouvier dans la *Critique philosophique*, de MM. E. Lavisse et V. Brochard dans la *Revue philosophique*, de M. P. Janet dans le *Temps*, de M. F. Pollock dans *Mind*, de M. Mamiani dans la *Filosofia delle scuole Italiane*, de M. Modestof dans le *Golos*, de M. B. Pérez dans la *Rassegna critica*, de M. G. Meyer dans le *Christianisme au* XIXe *siècle*.

De ces critiques, j'ai admis les unes, j'ai cru pouvoir écarter les autres, mais il n'en est pas une de quelque poids dont j'aie négligé sciemment de tenir compte.

Des suppressions et des corrections notables ont été faites, particulièrement dans l'Introduction, en vue de marquer mieux mon attitude à l'égard du problème du libre arbitre, et de faire voir plus nettement dans quel rapport sont à mes yeux la liberté morale et la solidarité.

Si résolu qu'on fût à ne pas tenter d'épuiser un sujet inépuisable, certaines lacunes demandaient à être comblées. Il a paru nécessaire, par exemple, de signaler au moins le rôle propre du langage comme lien de solidarité sociale : on trouvera sur ce point, au chapitre de l'*Opinion*, des indications brèves, mais précises. De même, le chapitre de la *solidarité historique* ayant été trouvé un peu abstrait, je l'ai enrichi de quelques exemples, et je ne pouvais mieux faire que d'emprunter à mon savant critique, M. Lavisse, ceux que lui-même me suggérait. C'est plaisir d'avoir affaire à un juge de cette compétence qui est de votre avis pour ainsi dire plus que vous-même, qui trouve à votre thèse plus de portée encore que vous ne pensiez, et qui vous offre à pleines mains de quoi l'illustrer.

Il est vrai que j'ai eu à défendre plus loin contre le même écrivain une partie de mes conclusions, qui ont le défaut de porter trop la marque du moraliste, au gré de cet esprit large, mais positif, tout pénétré des nécessités historiques, et frappé avant tout des leçons que

nous infligent les faits. Sans oublier aucune de ces nécessités, sans laisser rien perdre de ces leçons, ne peut-on chercher à les concilier avec les aspirations de la conscience et les droits de l'idéal?

C'est ce que j'ai tâché de faire.

J'avoue que j'ai écrit en moraliste autant qu'en psychologue, et en philosophe plus qu'en historien. Le ton du livre, en cela, et le fond restent ce qu'ils étaient.

Mais si la pensée n'a pas été sensiblement modifiée, de grands efforts ont été faits pour en fortifier et en compléter l'expression.

Ce sujet de la solidarité morale est si riche, que, plus on y pénètre, plus on y trouve de sources d'intérêt. C'est, si l'on veut (et quelques critiques ne m'ont pas épargné ce reproche superficiel), le plus rebattu des sujets; car moralistes, historiens, poètes, romanciers, quiconque a écrit avec profondeur sur les choses humaines, y a touché par quelque endroit : aussi, un de mes soins a-t-il été d'enrichir cette édition nouvelle de quelques citations remarquables. Mais c'est en même temps le plus neuf des sujets et le plus vivant, si l'on a égard au très petit nombre de penseurs qui l'ont envisagé dans son ensemble, ou qui seulement en ont vu l'importance.

Parmi ceux-là M. Ch. Secrétan avait droit à être cité en première ligne. Je l'ignorais en écrivant il y trois ans : mon premier devoir a été de confesser cette omission et de la réparer.

Tel qu'il s'offre à présent, ce livre est encore bien imparfait; mais n'est-il pas de ceux que la nature même du sujet condamne à n'être jamais achevés? Puisqu'il a pu fixer tout d'abord l'attention des esprits sérieux, jespère que, amendé, il fera comprendre mieux encore combien peut être féconde l'application à la vie pratique des lois de la psychologie.

DE LA

SOLIDARITÉ MORALE

ESSAI DE PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE

INTRODUCTION

SOLIDARITÉ. — MORALITÉ. — SOLIDARITÉ MORALE.
DIVISION DU SUJET.

I

Il serait impossible de donner en peu de mots une idée claire et complète de tous les phénomènes dont l'ensemble compose ce qu'on appelle ici solidarité morale. De ce qui est infiniment complexe, de ce qu'il s'agit précisément de démêler, comment donner tout d'abord une définition simple? Dans l'étude de la vie morale, comme de tout ce qui est vivant et concret, il faut commencer par observer et décrire. Ce n'est qu'une fois achevées l'analyse et la synthèse des faits, objet de ce travail, qu'on verra bien l'unité de ces faits, et comment il y a lieu de les grouper sous une dénomination unique.

Alors, je l'espère, se trouvera justifié l'emploi du mot *solidarité*, pris ici peut-être dans un sens un peu

différent de l'acception usuelle (1). Ce mot convient mieux que tout autre : seul il dit brièvement tout ce qu'il faut dire; et les personnes mêmes qu'il étonne ou choque au premier abord avouent, après explication, ne pas voir ce qu'on y pourrait substituer. Qu'on passe d'ailleurs en revue les divers sens reçus de ce mot *solidarité*, on trouvera que, après tout, l'emploi qui en est fait ici est légitime et conforme à toutes les analogies.

Dans la langue juridique, au sens étroit, on appelle *solidaires* des personnes obligées les unes pour les autres et chacune pour toutes : tels sont les membres d'une société, quand chacun d'eux répond pour tous les autres et est tenu, par exemple, au paiement total de la dette commune (2).

Mais le mot a une acception plus large. L'idée de solidarité est en général celle d'une relation constante, d'une mutuelle dépendance entre les parties d'un tout.

(1) Je l'emprunte à un moraliste profond, M. Renouvier, qui le premier, à ma connaissance, a fait de ce mot l'usage que j'en vais faire, et signalé expressément l'importance des phénomènes moraux dont j'entreprends l'étude. Voir ses ESSAIS DE CRITIQUE GÉNÉRALE, 4e *Essai : Introduction à la philosophie analytique de l'histoire ; 2e Essai*, surtout, p. 53 de la 2e édition ; et la *Critique philosophique, passim*, notamment 4e année, no 27, p. 5; no 42, p. 242, etc., etc. — C'est la lecture de M. Renouvier qui a inspiré mon travail; je suis heureux de reconnaître à cette occasion combien je lui dois. [*Note de la 1re édition.*]

J'ignorais alors que, dès 1849, M. Ch. Secrétan avait écrit sur le même sujet des pages remarquables, où le mot *solidarité* est pris, à peu de chose près, dans le même sens (*Philosophie de la liberté*, 2e partie, *L'Histoire*, p. 460 à 471). Je dois des remercîments à ce philosophe, non seulement pour le profit que j'ai eu depuis à me pénétrer de ses fortes pensées, mais pour l'accueil trop flatteur qu'il a fait publiquement à cette étude, sans me tenir rigueur pour l'omission dont je m'accuse. J'ai d'autant plus à cœur de la réparer. (V. *Revue philosophique*, VIIe année, p. 406.)

(2) *Solidus*, entier; *solidum pretium*, somme intégrale ; *in solidum*, solidairement.

Ainsi, les physiologistes entendent par solidarité organique le rapport nécessaire d'un acte de l'économie avec des actes différents s'accomplissant dans d'autres régions. On dit de même qu'il y a solidarité économique entre les membres d'une même nation, parce que chacun est intéressé à la prospérité de tous; que les habitants d'une même ville, notamment dans une épidémie, sont solidaires entre eux quant à la santé.

Et rien n'oblige à restreindre l'emploi de ce terme au cas d'une connexité actuelle entre des phénomènes simultanés, entre des êtres juxtaposés dans l'espace : il exprime aussi la liaison des événements dans le temps. On dira, par exemple, que, dans la vie d'un peuple ou d'une famille, les générations successives sont solidaires les unes des autres. Elles se tiennent, en effet, par de tels liens, que chacune dépend de toutes celles qui l'ont précédée, et engage à son tour, plus ou moins, toutes celles qui la suivent (1).

Or, qu'étudie-t-on ici sous le nom de *Solidarité morale?* — Les conditions déterminantes de la moralité, soit dans l'individu pris à part, soit dans un groupe social, soit dans toute l'espèce. La liberté morale, en effet, est limitée en son exercice, liée à des conditions. Elle est engagée dans des faits donnés, qui ont leurs lois. Elle est, en chacun de nous, à chaque instant, *solidaire* de quelque chose qui n'est pas elle, qui ne dépend pas d'elle, et dont elle dépend.

..... *Non omnia possumus omnes.*

(1) « C'est pour avoir établi cette *solidarité* entre les périodes de la vie de chaque peuple, que le génie de notre temps est si éminemment historique. » (Edgar Quinet, *La Création*, liv. I, chap. VII.)

Nous ne pouvons pas tous également, et à tout instant, faire tout indistinctement, ni tout vouloir.

Par exemple, et pour indiquer à grands traits les points principaux de cette étude, notre liberté a d'abord des limites dans notre nature même : elle subit, quoi qu'elle fasse, l'influence de notre constitution physique et mentale, telle qu'elle résulte de l'hérédité et du milieu. — Puis, à mesure que nous vivons et agissons, notre liberté se forme à elle-même des engagements par les habitudes qu'elle prend ou laisse naître, selon qu'elle s'affirme ou s'oublie, selon qu'elle s'emploie bien ou mal. — Voilà pour la vie individuelle. Or, tout cela ne revient-il pas à dire que dans la vie morale de l'individu tout se tient, que cette vie, par conséquent, est un tout lié, *solidum quid*, dont tous les facteurs simultanés (la liberté comprise) sont solidaires entre eux, et dont toutes les phases successives (y compris les résolutions libres) sont solidaires entre elles ?

De même dans la vie sociale. Par le seul fait d'avoir commerce entre eux, les individus exercent une action les uns sur les autres, et nul n'échappe entièrement à l'influence morale de son milieu. — Mais, réciproquement, chaque personne agit sur son milieu social, qu'elle contribue pour sa part à former et à transformer. Ce n'est donc pas seulement lui-même et son propre lendemain que chacun de nous engage par l'usage qu'il fait de sa liberté : notre conduite engage tout notre groupe, et, par là, importe à l'avenir même de toute l'espèce. Les générations futures subiront les conséquences de nos résolutions : elles seront limitées dans leur liberté et par les conditions d'existence que nous

leur aurons préparées, et, plus encore, par les dispositions intimes que nous leur léguerons.

Ici, le mot solidarité n'a plus besoin d'être expliqué, il s'impose. Il y a solidarité morale entre tous les membres d'une société, petite ou grande, organisée ou non; il y a solidarité morale entre les générations qui se succèdent. C'est-à-dire que chaque société humaine, bien qu'elle soit composée d'individus dont chacun est une personne et a sa destinée à part, forme comme un tout vivant, dont les parties composantes sont solidaires entre elles dans un même temps, solidaires aussi dans le cours de l'histoire. Et de même l'humanité entière, toute composée qu'elle est de groupes distincts, ayant leur vie propre, est, à son tour, une vivante unité : c'est pour ainsi dire une même personne morale, d'une durée indéfinie, ayant sa destinée collective, à laquelle concourent tous les groupes à la fois, tous les âges à la suite.

Mais pour l'établir, pour faire comprendre et accepter cette idée de solidarité *morale*, il nous faut encore avant tout fixer la notion de moralité, sur laquelle on est plus loin de s'entendre qu'on ne l'avoue.

II

Bien qu'on s'accorde le plus souvent sur la valeur morale d'un acte donné, on dispute encore sur l'essence de la moralité. Il y a sur ce point, entre la plupart des philosophes et le sens commun, un désaccord sans doute plus apparent que réel, mais tout au moins un malentendu, qu'il importe de dissiper.

Le sens commun, cette « sorte de philosophie commune et populaire », qui voit les choses pour ainsi dire du dehors et juge de tout par la surface, entend simplement par *moralité* la sagesse et la douceur des *mœurs*, la conduite réglée, les saines dispositions et les bonnes habitudes. Qu'on juge les autres ou soi-même, c'est d'ordinaire à cette vue superficielle mais claire que l'on s'en tient.

Mais les philosophes, soumettant à l'analyse cette conception vague et indécise, dont le vulgaire lui-même, avec un peu d'attention, reconnaît l'insuffisance, font remarquer avec raison que ce qui vaut moralement dans un acte, ce ne sont pas ses caractères extérieurs, ses effets bons ou mauvais, mais l'*intention* secrète qui l'inspire. Or, disent-ils, ce qui fait la moralité de l'intention, c'est la bonne volonté, laquelle n'est autre que la résolution d'agir *par devoir*. Il s'ensuit que la bienfaisance, la bonté même, sont moralement sans prix quand elles ne sont que des qualités de nature, non les signes d'une liberté soumise à la raison. Cet être seul est moralement bon, qui se conforme sciemment à ce qu'il regarde comme son devoir. Plus il lui en coûte, plus grand est son mérite : mérite et moralité, c'est au fond une seule et même chose. La vertu sans effort et comme inconsciente d'elle-même n'en est pas une; elle peut être utile et charmante, mais elle n'a pas plus de caractère moral que l'éclat ou le parfum de la fleur. Au contraire, l'action la plus déplorable, accomplie par devoir, est sainte. Si bien que la vie la plus douce et la plus utilement remplie peut être infiniment moins morale que celle d'un fanatique ou d'un meurtrier de bonne foi.

Il y a dans cette manière de voir des vérités défini-

tivement acquises, et familières à quiconque a tant soit peu philosophé. Pourtant le bon sens public ne les accepte qu'à condition qu'on ne les force point. Si on les presse outre mesure, on en fait aussitôt des paradoxes contre lesquels proteste la sagesse commune. C'est un risque auquel les moralistes ont peine à échapper. Leur doctrine met en relief une vérité essentielle; mais, inattaquable dans ce qu'elle affirme, elle s'affaiblit elle-même par ce qu'elle omet à son tour et paraît nier.

Voyons, en effet, où l'on serait conduit par la logique, en prenant à l'extrême rigueur cette proposition : que la valeur morale d'une personne est toute cachée dans sa conscience, et ne peut être jugée d'après ses œuvres.

Comme il est impossible de pénétrer dans la conscience d'autrui et de saisir par delà les actes les intentions, nous ne pourrions jamais nier ni affirmer la moralité de qui que ce fût, sauf la nôtre. De quel droit, dès lors, portons-nous des jugements sur la moralité de nos semblables, n'ayant nul moyen de la connaître? Par quelle contradiction les moralistes de cette école peuvent-ils s'élever si vivement contre la corruption de leur temps (1)? En vain ils s'écrient que la paix sociale est

(1) Dans toute cette discussion, nous avons surtout en vue l'ouvrage de M. Fr. Bouillier, *Morale et progrès*. L'auteur, qui reconnaît avec tout le monde les progrès accomplis par l'humanité dans l'ordre scientifique, économique, industriel et même social, nie le progrès moral, parce que, dit-il, la moralité consiste exclusivement dans la bonne volonté, et que la somme de bonne volonté, loin de s'être accrue depuis l'origine de notre espèce, pourrait bien avoir plutôt diminué. M. Bouillier insiste avec la plus grande force sur une vérité incontestable, qu'il est toujours bon de rappeler à ceux que l'illusion du progrès universel et nécessaire endort dans une sécurité trompeuse; il établit à merveille qu'il n'y a point de vertu vraie et durable sans effort, que la moralité exige non seulement pour s'accroître, mais pour se maintenir, une incessante vigilance. Mais ce n'est là que la moitié de la vérité. Notre thèse, croyons-

menacée, que la civilisation tout entière est en péril si les caractères ne se relèvent point, si, au milieu du bien-être croissant, les âmes ne redoublent pas d'énergie morale et de vertu. On peut soutenir que, selon leur théorie, l'amélioration des volontés ne saurait être pour la société d'aucun prix. Ne seront-ils pas forcés d'en convenir, ayant posé en principe que la vertu est, par nature, entièrement différente et indépendante des actes qu'elle inspire, et non moins compatible avec les violences, avec les malfaisances de toute sorte, qu'avec l'innocence parfaite et la plus heureuse sociabilité?

Qu'importe au bonheur de la communauté la bonté des intentions (qu'on ignore), puisque la meilleure intention peut avoir de lamentables effets? Comment le sort d'une société dépend-il si étroitement de la vertu de ses membres, s'il y a si peu de rapports entre la vertu, qu'on ne voit point, et la conduite, qui a seule une importance sociale? Pour être conséquent, il faudrait déclarer que la moralité d'un individu est uniquement son affaire personnelle, ne regarde, comme on dit, que lui-même et Dieu. Quant à la société, ce qu'il lui faut, ce qui est nécessaire, mais suffisant pour sa prospérité, c'est le bon accord de tous ses membres, la tranquillité assurée, la justice dans les relations. Ce qui vaut pour elle, ce sont les actes et les habitudes. Qu'est-elle, en effet? Un groupe de personnes, associées pour se garantir mutuellement la plus grande somme possible de sécurité et de bonheur. Il est clair qu'elle n'a que faire des bonnes intentions funestes à la paix publique : elle est en droit de préférer mille fois à une vertu cachée, qui ne se tra-

nous, fera comprendre à la fois en quoi est juste la pensée de M. Bouillier, et quels correctifs, surtout quels compléments, elle demande.

duirait que par des actions sauvages et antisociales, le mérite infiniment moindre de ces heureuses natures, qui sans effort ne font que du bien, et se font aimer de tout le monde sans y penser (1).

Si les intentions ont une valeur sociale, si, en fait, les bonnes volontés courageuses mais égarées ne sont pas seulement regardées comme dignes de respect, mais comme offrant la meilleure garantie d'avenir pour les sociétés mêmes qu'elles troublent, c'est que tout le monde croit qu'il est de la nature des intentions droites d'engendrer les bonnes actions, et que c'est seulement par exception qu'elles peuvent nuire. L'opinion générale, en effet, ne sépare pas volontiers ces deux choses : le mérite de l'agent et la qualité de l'événement. Elle n'admet facilement ni la parfaite pureté de la volonté quand l'acte fait horreur, ni l'absence de toute vertu chez l'homme de mœurs douces et qui fait du bien. Bien faire et faire du bien, on aurait de la peine à obtenir du sens commun qu'il cessât de regarder ces expressions comme fort voisines. Ce qui fait qu'il ne nous faut pas un très grand effort de justice pour être indulgents, parfois même sympathiques à ceux qui font du mal dans de bonnes intentions, c'est la persuasion où nous sommes que ceux-là possèdent déjà, dans ce bon vouloir, la première condition et la plus ordinaire de la bienfaisance, et que, d'un jour à l'autre, mieux éclairés, ils pour-

(1) « Il n'y a guère à compter que sur les vertus du tempérament : confiez plutôt votre vin à celui qui ne l'aime pas naturellement, qu'à celui qui forme tous les jours de nouvelles résolutions de ne pas s'enivrer. » (Dumarsais, *Œuvres*, t. VI, p. 33.) — Il s'en faut, on le verra, que je pousse aussi loin le scepticisme à l'égard des résultats pratiques de nos bonnes résolutions; mais je montrerai qu'elles ne sont efficaces et n'ont tout leur prix que par leur action sur notre nature, qu'elles modifient avec le temps

raient faire plus de bien que personne. Autrement la communauté se désintéresserait sans peine de la valeur morale de ses membres, valeur morale dont elle n'aurait rien à espérer, dont elle pourrait avoir tout à craindre.

Il n'est donc pas vrai qu'il y ait aussi peu de lien qu'on le dit entre la vertu des gens et ce qu'on peut attendre d'eux dans la pratique. Faisons des analyses rigoureuses, mais n'en soyons pas dupes. Distinguons soigneusement ce qui diffère, mais ne séparons pas ce qui est uni. La vérité est que moralité veut dire bonnes *mœurs*, c'est-à-dire bonnes *habitudes*, et non pas seulement bonnes intentions. Sans aucun doute, la meilleure de toutes les habitudes est celle d'agir dans des intentions pures; mais, à égale pureté de vouloir, il n'est pas admissible que les actions soient moralement indifférentes. « L'enfer est pavé de bonnes intentions », dit énergiquement un proverbe. Cela ne signifie pas seulement que la bonne volonté qui n'a pas la force de passer à l'acte est sans valeur morale (ce qui ne serait pas toujours vrai), mais aussi et surtout que la bonne volonté n'est point dispensée d'être bienfaisante, ou au moins innocente en ces effets. Sans quoi, une société de saints pourrait être un enfer sur terre, ce qui est en vérité contradictoire (1).

La vraie et complète moralité se compose de bon vou-

(1) On m'a objecté ce fait, rapporté naguère par les journaux : dans un pays du Nord, en Suède, je crois, un pasteur, après avoir donné jusqu'à ses dernières ressources aux pauvres, les empoisonnait pour leur épargner les horreurs de la faim. — Mais je nie précisément que le titre de saint convienne à un homme dont la bonne volonté, bien qu'indéniable, a de ces écarts, et de qui la charité, sublime, si l'on veut, méconnaît à ce point les règles élémentaires de la justice.

loir et de bonnes actions, autrement dit, de bonnes actions conscientes et voulues. Il faut d'abord être résolu à faire son devoir, mais on est tenu aussi de s'appliquer à le connaître et à le bien entendre. Si quelqu'un s'imagine qu'il est de son devoir de donner la mort à qui ne partage pas ses croyances, ou de me priver de ma liberté pour m'empêcher d'en user mal, tout ce que je pourrai faire, et non sans peine, ce sera de lui pardonner son aveuglement en faveur de sa bonne foi : jamais, à aucun prix, je ne consentirai à le reconnaître aussi voisin de la perfection morale que si, avec le même sentiment du devoir, il savait être humain et respectueux du droit d'autrui. En vain dira-t-on que nous confondons ici les dons naturels, la culture intellectuelle et l'éducation, toutes choses d'une valeur *sociale* infinie, mais de nulle valeur *morale*, avec la moralité proprement dite, qui ne réside que dans la volonté. Non, ce que nous soutenons, c'est qu'à cette analyse doit succéder une synthèse qu'on néglige de faire; c'est que ces éléments, distincts mais non indépendants, doivent se trouver unis chez un être essentiellement social comme l'homme, pour qu'il soit vraiment et pleinement bon.

La société, en effet, on l'oublie trop, est la condition naturelle de l'homme : dès lors, son idéal de perfection ne peut pas être celui d'un être fait pour l'isolement. En tant qu'individu, il ne doit de comptes qu'à lui-même et à Dieu, soit : il est vertueux s'il met une volonté ferme au service d'intentions irréprochables. Mais, en tant qu'il fait partie d'un groupe social, n'est-il pas évident que sa responsabilité s'agrandit ? A ce titre, il doit répondre non plus seulement de ce qu'il a voulu, car nous n'avons aucun moyen de le savoir, mais de ce

qu'il a fait (1); et il en répond devant ses semblables, qui, pour lui accorder sans réserve leur estime et le nom d'homme de bien, exigent que sa vertu se manifeste par un peu de sagesse pratique. Le moins qu'on

(1) Selon Pascal, ce n'est pas seulement en se plaçant au point de vue social, c'est au point de vue purement moral et même théologique, qu'il faut attacher la responsabilité aux actes eux-mêmes, à la seule condition qu'ils soient voulus, et non à l'intention bonne ou mauvaise qu'on a pu avoir en les voulant. Cette discussion remplit toute la quatrième *Provinciale*. Il va jusqu'à dire qu'il n'est pas nécessaire pour pécher que l'on connaisse le devoir qu'on viole : « Ne dites plus qu'il est impossible qu'on pèche quand on ne connaît pas la justice; mais dites plutôt, avec saint Augustin et les anciens Pères, qu'il est impossible qu'on ne pèche pas quand on ne connaît pas la justice. » Une action, il l'accorde bien, « ne peut être imputée à blâme que lors qu'elle est volontaire »; mais, « pour agir volontairement, il suffit qu'on sache ce que l'on fait, et qu'on ne le fasse que parce qu'on veut le faire » : il n'est nullement nécessaire « que l'on voie, que l'on sache et que l'on pénètre ce qu'il y a de bien ou de mal dans cette action » : si cela était nécessaire, « il n'y aurait guère d'actions volontaires dans la vie, car on on ne pense guère à tout cela ! .. » Aristote enseigne, il est vrai, que, « afin qu'une action soit volontaire, il faut connaître les particularités de cette action » (*Morale*, IIIe livre); « mais qu'entend-il par là, sinon les *circonstances* particulières de l'action? » Ainsi l'ignorance qui rend les actions involontaires, ce n'est que l'*ignorance de fait*, nullement celle du *droit*, c'est-à-dire du bien et du mal qui est en l'action. « Tous les méchants ignorent ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent fuir, dit Aristote; et c'est « cela même qui les rend méchants et vicieux; c'est pourquoi on ne peut pas « dire que, parce qu'un homme ignore ce qu'il est à propos qu'il fasse pour « satisfaire à son devoir, son action soit involontaire. Car cette ignorance ne « ne fait pas qu'une action soit involontaire, mais seulement qu'elle est vicieuse. « L'on doit dire la même chose de celui qui ignore en général les règles de « son devoir, puisque cette ignorance rend les hommes dignes de blâme et « non d'excuse. » — Saint Augustin, *Retr.*, liv. I, ch. xv, dit à son tour : « Ceux qui pèchent par ignorance ne font leur action que parce qu'ils la « veulent faire, quoiqu'ils pèchent sans vouloir pécher. Et ainsi ce péché « même d'ignorance ne peut être commis que par la volonté de celui qui le « commet, mais par une volonté qui se porte à l'action et non au péché; ce « qui n'empêche pas néanmoins que l'action ne soit péché; parce qu'il suffit « pour cela qu'on ait fait ce qu'on était obligé de ne point faire. » — Cette dernière formule, aussi belle que simple, est tout ce que je veux retenir de ces citations. La doctrine janséniste, sur ce point comme sur d'autres, peut paraître un peu dure; mais, plus pure moralement que la doctrine adverse, elle s'impose quand il s'agit, dans la vie sociale, de porter des jugements sur la moralité d'autrui.

lui demande, c'est de ne pas nuire ; si, par surcroît, il se rend utile, s'il met sa joie à procurer le bonheur des autres, sans jamais porter atteinte aux droits de personne, on ne pourra s'empêcher de lui en savoir gré : on dira sans hésiter qu'il possède d'exquises *vertus* sociales (d'autant plus exquises qu'elles sont plus simples et moins tendues); et un moraliste serait assurément mal venu à prétendre qu'un tel homme est dénué de toute moralité. Il ne se peut pas que les bons instincts, comme on dit, la bonté du cœur, les aspirations d'une nature élevée, les habitudes heureuses qu'on reçoit d'une sage éducation, soient choses entièrement étrangères à notre valeur morale. Ce n'est pas par une pure illusion que tant de qualités naturelles, comme la patience, la prudence, la générosité native, sont comptées pour vertus.

Elles ne sauraient l'être si la vertu résidait exclusivement dans le mérite, au sens étroit de ce mot, c'est-à-dire dans une tension pénible de la volonté. Dans cette hypothèse, au contraire, il faudrait dire que tout ce qui, dans notre conduite, provient de ces dispositions heureuses ou de ces dons reçus, doit être retranché de nos œuvres et ne saurait peser dans la balance. En effet, plus la nature et l'éducation font pour nous, moins il y a de place pour l'effort volontaire, c'est-à-dire pour le mérite. On ne devrait même pas se contenter de proclamer moralement indifférentes la bonté naturelle et la bonne éducation ; il faudrait aller plus loin, et dire expressément qu'elles constituent un désavantage moral. Voilà où conduit cet abus de l'abstraction, qui fait prendre pour la moralité tout entière ce qui n'en est qu'un élément essentiel et la principale condition.

Le courage et l'effort sont nécessaires à des êtres faillibles comme nous ; mais ce n'est pas à dire que la vertu soit nécessairement pénible par définition et la moralité bornée à l'effort (1). L'effort est si peu l'essence de la bonté, que l'être vraiment et entièrement bon n'en aurait que faire, et que Dieu, par définition, en est exempt. Si donc notre idéal doit être, selon la belle formule antique, de nous rendre semblables à la Divinité, il faut avouer que l'effort, la peine et le mérite ne sont pas en eux-mêmes la fin suprême de notre activite, mais seulement un moyen, le principal et le plus sûr, de nous élever vers la perfection.

Le stoïcisme, en divisant l'effort, n'a pas rendu un médiocre service à la morale ; et il y a tant de noblesse dans la devise de cette admirable philosophie, qu'on ose à peine hasarder contre elle une critique. Faibles et enclins à la mollesse comme nous le sommes, la vertu qu'il faut nous prêcher avant tout, c'est la force. Est-ce à dire cependant que la force toute seule tienne lieu de toutes les autres vertus ? Quelle que soit sa valeur intrinsèque, elle vaut surtout par l'usage qu'on en fait. Au service de la tempérance, de la prudence et de la justice, elle fait les saints ; dans des cœurs farouches et des esprits bornés, elle est odieuse. C'est une vertu à deux tranchants, pour ainsi dire, insuffisante par elle seule, puisqu'en elle-même, abstraction faite des sentiments et des idées qu'elle sert, elle serait indifférente au bien et au mal, et tout aussi capable de l'un que de l'autre.

(1) Leibnitz la définit au contraire « une inclination au bien » : « Daraus im Willen *eine Neigung zum Guten, das ist die Tugend*, entstehet. » Ed. Erdmann, p. 672.

D'ailleurs, s'il est vrai que les stoïciens faisaient consister la sagesse uniquement dans la droite volonté, (κατόρθωμα), et ne reconnaissaient aucune valeur propre à la simple convenance des actions (καθῆκον), il ne faudrait pas se tromper sur le sens qu'ils attachaient à ces mots. Pour eux, du moins à l'origine et tant que leur doctrine n'eut pas dégénéré en paradoxes, la convenance des actes, insuffisante, il est vrai, était néanmoins nécessaire pour constituer la sagesse. Le καθῆκον était un élément du κατόρθωμα. Le premier de ces termes désignait la qualité de l'acte considéré en lui-même, indépendamment de l'intention ; le second désignait les bonnes actions faites dans une intention vertueuse. Toute action conforme à la nature, et par conséquent justifiable devant la raison, était convenable et bonne à ce titre (1). Seulement, pour être morale et vertueuse à proprement parler, il fallait en outre qu'elle fût faite *par devoir*, par obéissance à la raison (2). En d'autres termes, l'intention devait s'ajouter à l'acte ; mais la vertu n'était pas réduite à l'intention seule, à l'intention vide, abstraction faite de la conduite.

Même plus tard, quand l'école en vient à enseigner que les actes importent peu, que le sage peut tout faire, ou peu s'en faut, sans déchoir, il ne faut voir, croyons-nous dans cette sorte de quiétisme rien qui ressemble de près ni de loin à la célèbre doctrine de la direction d'intention. Les stoïciens, c'est Cicéron qui nous le dit, regardaient la vertu comme un art, ils la comparaient à l'art de l'archer. Bien que cet art consiste à savoir frapper le

(1) Diog. Laert., VII, 108, cité par Ritter et Preller, *Historia Philosophiæ græcæ et Romanæ*, 5e édit., p. 400.

(2) Stob. Eccl. II, p. 158. Cité par Ritter et Preller, *Ibid.*, p. 401.

but, pour être un archer consommé il suffit de faire tout ce qu'il faut pour le frapper, peu importe qu'on l'atteigne en effet ou qu'on en soit empêché par un obstacle. On peut, au contraire, frapper le but de la façon la plus heureuse, sans pour cela être un bon archer. De même, quoique la vertu consiste à suivre la nature, on n'est point vertueux par cela seul qu'on la suit, si c'est sans réflexion, à la manière des bêtes; on est vertueux, dès que sciemment on la prend pour guide et pour règle. C'est là la vertu unique, absolue et sans degrés, *perfecta ratio*, κατόρθωμα (1).

Sur les rapports de la nature et de la vertu dans la théorie stoïcienne, Cicéron est d'une parfaite clarté. La nature est notre premier ou, pour mieux dire, notre seul maître. Elle se charge de nous montrer la voie; elle nous apprend ce qui convient et comment il faut vivre. Nous sommes longtemps sans comprendre, sans réfléchir, faisant des actes ou convenables, ou mauvais, ou indifférents, mais toujours dénués de mérite et étrangers à la vertu. Puis, un jour vient où nous voyons clair : notre raison se rend compte de ce que nous devons être, comprend ce que la nature veut de nous. Dès lors, il y a place pour la sagesse. Le sage est celui qui a pris une fois pour toutes la résolution de vivre selon la raison et selon la nature, c'est tout un. Suivre la nature instinctivement, mener une vie raisonnable sans y penser, là n'est point la sagesse; mais, avoir embrassé du regard tout l'ordre des biens naturels, et avoir senti que le bien suprême, incomparable, unique, est précisément l'ac-

(1) Cic., *De finibus*, III, 7, édit. Madvig : « Quæ..... illi appellant κατορθώματα, omnes numeros virtutis continent. » Et Stobée, *Ecl. eth.*, p. 184.

cord conscient et continuel de la volonté avec la nature, voilà la vertu. Cet état de l'âme, dès qu'une soudaine révélation intérieure en a fait comprendre l'excellence, apparaît aussitôt comme le souverain bien, seul désirable en soi, hors de pair avec les biens que nous montrait d'abord la nature. Ainsi, c'est la nature qui nous adresse en quelque sorte et nous recommande à la sagesse; mais la sagesse, aussitôt aperçue, l'emporte infiniment à nos yeux, comme il arrive parfois qu'un personnage à qui l'on nous recommande obtient bientôt tout notre attachement, et nous devient plus cher mille fois que celui qui nous a introduits auprès de lui.

Voilà la pure doctrine stoïcienne. On voit que, si elle a pu conduire à des abus, elle était en elle-même inattaquable : en tout cas, elle n'était nullement identique à la théorie que nous combattons. Les stoïciens avaient compris que l'élément essentiel de la moralité, c'est la *forme* du devoir, pour parler le langage de Kant; mais ils avaient vu aussi que cette forme doit s'appliquer à une *matière*, et non à toute matière indifféremment. Ils posaient même la matière du devoir avant sa forme, et, comme on vient de le voir, dégageaient celle-ci de celle-là. Ils étaient donc loin de refuser sa part à cet élément *matériel* (je veux dire *naturel*), de la sagesse, qu'ils reconnaissaient antérieur en date à l'élément *formel*, quoique infiniment inférienr en dignité.

Kant lui-même, bien qu'il ait mis plus de soin qu'aucun autre philosophe à abstraire par des analyses de la dernière rigueur l'essence pure de la moralité, n'a pas réellement conçu l'obligation comme une forme vide de contenu, ou dont le contenu pût être quelconque. On a trop dit, il a trop répété lui-même que les règles de sa

morale étaient toutes formelles. Il a tant insisté sur la nécessité d'agir *par devoir*, qu'il a paru, lui aussi, refuser toute qualité morale aux actes pris en eux-mêmes ; mais il n'en est rien. Ce qui fait au contraire l'excellence des formules kantiennes de l'impératif moral, c'est qu'elles expriment à la fois, en termes aussi nets que serrés, et la nature du devoir et ses prescriptions. Elles ont autant d'utilité pratique que de force théorique. En même temps qu'elles fixent le concept de la moralité, elles nous offrent un *criterium* universel du bien et du mal : elles contiennent véritablement toute la morale en raccourci. Comment ne pas voir une règle des actions aussi bien que des intentions dans ce beau précepte. « *Agis de telle façon que la maxime de ton vouloir puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle* (1) ? » Car, pour savoir si une maxime est ou n'est pas dans ce cas, n'est-il pas nécessaire d'avoir égard à ses effets pratiques ? Mais c'est surtout à cette autre formule qu'on ne peut refuser une admirable portée objective : « *Agis de telle façon que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta propre personne que dans la personne d'autrui, toujours à la fois comme fin, jamais comme simple moyen* (2). » Le moraliste qui a donné un

(1) « Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeiner Gesetzgebung gelten könne. » *Kritik der praktischen Vernunft*, I Th. I Buch, I Hptst. Édition Hartenstein, tome V, p. 32.

(2) « Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines ieden Andern, iederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst. » *Grundlegung zur Metaph. der Sitten*, 2 Abschn. Édit. Hartenstein, t. IV, p. 277.

M. P. Janet a bien voulu me faire remarquer que cette dernière formule, dont la portée objective est évidente, ne se trouve que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), et que Kant ne l'a point reproduite dans la *Critique de la raison pratique* (1788), ce qui prouverait que sa conception de la moralité a été de plus en plus exclusivement formelle et subjec-

tel énoncé de l'impératif catégorique ne pouvait, en dépit des apparences, être entièrement indifférent aux actes, ni les croire dénués de toute valeur. Dans sa pensée, la règle des actions devait être identique à la règle des intentions et s'en déduire : je n'agiterai pas ici la question de savoir si le passage de l'une à l'autre est en effet possible et a été réellement opéré par voie déductive. Ce qui est certain, c'est que Kant a admis à la fois et jugé inséparables deux éléments de la perfection morale, bonne volonté personnelle et respect de toutes les personnes dans leur volonté.

C'est une vérité incontestable et banale, que nous ne pouvons être tenus au delà de nos forces et de nos moyens. « Comme il n'y a rien à bon escient en nostre puissance que la volonté, dit Montaigne, en celle-là se fondent et s'establissent toutes les règles du debvoir de l'homme (1). » Mais, de ce qu'il y a un idéal, tout *subjectif*, qui est la parfaite discipline de la volonté, la constante pureté des intentions, il ne s'ensuit point qu'il n'y ait pas aussi un idéal *objectif*, et pour ainsi dire extérieur, un idéal des actions ou de la conduite. Le terme même de volonté implique nécessairement un but; et, comme il est contradictoire d'imaginer une intention qui ne tende à aucune fin, c'est aussi une chimère de parler de bonnes intentions indépendantes de la qualité des actions voulues. Il n'y a quelque chose qu'il faut

tive. Mais ses derniers ouvrages de morale (*Métaphysique des mœurs*, 1797. I, *Doctrine du droit*. II, *Doctrine de la vertu*), et déjà *La religion dans les limites de la raison* (1793), font bien voir que sa conception dominante fut toujours le dogme de la dignité humaine, de la personne fin en soi, dogme si admirablement objectif et si riche de contenu.

(1) *Essais*, liv. I, p. 41, édit. Lefèvre, 1818. — « La vertu n'advoue rien que ce qui se faict par elle et pour elle seule. » *Ibid.*, p. 380.

vouloir, que parce qu'il y a quelque chose qui est bon en soi et qu'il faut faire. Dans tout système de morale, apparemment, on exige que l'agent fasse tout ce qui dépend de lui pour mettre en acte ses bonnes intentions; donc, en fait, tout le monde tient aux actions pour elles-mêmes, et elles ont du prix à tous les yeux. Et comment n'en auraient-elles pas? A qui ferait-on croire, par exemple, qu'on puisse posséder des esclaves, donner la question judiciaire, ruiner sa patrie, ensanglanter le monde, et néanmoins être homme de bien au même degré et au même titre que ceux qui montrent, dans l'accomplissement de tous leurs devoirs, un respect scrupuleux de tous les droits?

Plusieurs questions dont on dispute sont facilement résolues, dès qu'on a reconnu que l'idéal moral est double. Par exemple, ceux qui soutiennent que l'idéal est immuable ont raison, puisque tout homme se sent tenu de vouloir le mieux, que cette obligation est de tous les temps, et qu'en cette volonté d'accomplir le devoir comme on l'entend réside essentiellement la vertu. Mais ceux qui pensent que l'idéal varie n'ont pas tort, car le mieux est diversement entendu, le devoir n'est point compris partout de même : certains siècles, certaines races, certains hommes, se font une idée plus haute et plus juste que les autres de ce qu'il faut vouloir et de ce qui convient. « Fais ce que dois » est une devise commune au fond à tous les systèmes de morale; mais il y a désaccord sur ce qui est dû, et Kant l'entend mieux qu'Aristippe.

Ainsi, la moralité parfaite ne consiste pas plus à être violent et malfaisant avec des intentions droites qu'à être généreux et bon sans intention : elle consiste à

faire habituellement des actions bonnes avec la ferme volonté de les faire et la conscience claire de ce qu'elles valent. Quelles sont les actions bonnes? Celles qu'un être raisonnable pourrait souhaiter de voir passer dans la pratique universelle : or, il n'y a dans ce cas que celles où toute personne humaine est respectée dans sa dignité et traitée comme une fin (1).

Mais si telle est en effet la nature de la moralité, on voit aussitôt que nous sommes en droit de parler d'une *solidarité morale*, et on peut déjà apercevoir en partie ce qu'il faut entendre par là. Autant cette expression serait obscure, si l'intention seule était morale ou immorale, l'intention, cachée par elle-même, hors de nos prises et sans liens saisissables avec les faits, autant il est facile de concevoir et même impossible de contester qu'entre les actes moraux, comme en tout ordre de faits, règne cet étroit enchaînement, cette mutuelle dépendance, qui est précisément ce qu'on appelle solidarité.

Mais on est encore conduit à la même conception par une autre voie.

Même en se plaçant uniquement au point de vue subjectif, même en se bornant à l'analyse du vouloir, on trouve là encore, à côté du libre arbitre, et si grande qu'on lui fasse sa part, d'autres facteurs de notre moralité, les mobiles et les motifs, par l'intermédiaire desquels d'innombrables influences pèsent sur nos résolutions. Notre volonté comme notre conduite, chaque décision intérieure comme chaque action, se trouvent engagées dans les liens d'une solidarité infiniment complexe.

(1) Cf. Leibnitz : « *Bonum mentis naturale, quum est voluntarium, fit bonum morale.* »

Je n'ai point ici à présenter une théorie complète de la moralité subjective, c'est-à-dire une théorie de la raison pratique et une théorie de la liberté; mais, comme ce sont deux points sur lesquels le moraliste ne peut se dispenser de prendre parti, je ne chercherai pas plus à éluder ces questions qu'à les épuiser. Tout jugement moral implique raison et liberté : d'une part, une règle obligatoire, la notion de quelque chose qu'on est tenu de faire; de l'autre, une certaine indépendance de l'agent un pouvoir plus ou moins étendu de choisir ses actes. Or, ces deux éléments de la moralité intime, le sentiment du devoir et l'aptitude à délibérer, comportent du plus et du moins, croissent ou décroissent selon des conditions déterminées.

Sur la notion d'obligation et ses caractères il n'y a rien à changer à l'analyse de Kant : il a établi la nature irréductible de ce concept. Le même besoin d'ordre, inhérent à notre esprit, qui lui fait chercher partout dans les choses des rapports constants, des lois, sans lesquelles rien ne lui est intelligible, se fait sentir à l'agent raisonnable, en tant qu'il produit lui-même des phénomènes. Il se sent tenu de mettre de la raison dans les actes qui dépendent de lui, comme il en veut trouver à tout prix dans les faits indépendants de son vouloir. C'est en ce sens qu'est innée et universelle la notion du devoir. Le devoir est diversement et souvent très mal entendu, la manière de l'entendre varie avec les milieux et les circonstances; mais tout homme est ainsi organisé, qu'il juge que quelque chose *doit* être et *doit* se faire. Le spectacle de ce qui est et se fait n'eût jamais suffi, semble-t-il, à engendrer cette idée de devoir, radicalement hétérogène : nous la tenons donc pour une donnée

a priori, que l'esprit ne reçoit point du dehors, mais qu'il tire de son propre fonds. Au même titre que les formes régulatrices de la pensée théorique, cette forme régulatrice de l'activité libre fait partie de notre constitution mentale.

Pour soutenir qu'elle fait défaut aux enfants, il faudrait n'avoir pas remarqué combien ils sont enclins, au contraire, à exprimer en termes catégoriques leurs jugements, à ériger en loi leur volonté. Souvent indisciplinés et impatients de la règle pour eux-mêmes, ils montrent jusque dans leurs jeux une propension remarquable à discipliner les autres et à tout régler.

Quant aux sauvages, s'ils ont été parfois dépeints comme dépourvus de tout sens du devoir, ce n'a pu être que par des observateurs distraits et superficiels. On allègue l'immoralité naïve de certaines peuplades n'ayant, dit-on, nulle notion du juste et de l'injuste, point de lois, pas le moindre discernement du bien et du mal. Mais, d'une part, on peut connaître le devoir sans l'accomplir, en sorte que la conduite des hommes n'est pas nécessairement l'exacte expression de leurs idées; d'autre part, le sentiment du devoir peut être à la fois très fort et très aveugle, l'obligation morale vivement sentie et très mal entendue. Les voyageurs, uniquement attentifs aux singularités, laissent facilement inaperçus les traits généraux de la nature humaine (1); mais, en prenant même au pied de la lettre les descriptions qu'ils nous font de l'état moral de

(1) Il faut distinguer les voyageurs qui ne font que passer et ceux qui séjournent. Les observations morales des premiers, et plus encore leurs interprétations, sont à peu près dénuées de valeur.

certaines tribus, on conclurait bien à tort de l'horrible étrangeté des coutumes à l'absence de toute règle des mœurs. La plupart du temps, ces horreurs mêmes sont prescrites par la conscience commune, font partie de l'ordre public tel qu'on l'entend, et, par conséquent, tout immorales qu'elles sont, s'imposent pourtant aux individus à titre d'obligations morales. Les cannibales jugent d'une façon monstrueuse de ce qui est permis ou défendu, mais eux aussi tiennent certaines actions pour défendues, d'autres pour permises, d'autres pour dues. Quelle est la société, si inculte qu'on la suppose, où tous les actes passeraient pour indifférents, où l'individu se regarderait lui-même et serait regardé par les autres comme ne devant rien à la communauté ? Si une telle société existait, combien de temps subsisterait-elle ? L'obligation paraît même être sentie avec une singulière énergie dans ces groupes humains si misérables, si visiblement condamnés à périr du moment où l'union n'y serait pas assurée par quelque règle, barbare sans doute, mais forte et obéie. M. Renouvier va jusqu'à dire que le sentiment du devoir est plus fort chez beaucoup de sauvages que dans nos sociétés polies. Nous entendons le devoir d'une façon plus savante et plus délicate, mais nous en faisons bon marché ; nous en parlons à merveille, mais il ne nous embarrasse guère. Les sauvages, au contraire, s'ils n'ont que des règles grossières et souvent détestables, se montrent, en général, soucieux de les suivre et sévères à en punir la violation.

On cite des peuplades n'ayant aucun terme pour exprimer la notion du devoir : il en faut conclure uniquement que cette notion n'est pas encore à l'état

abstrait dans leur esprit (1). Cela ne prouve que la faiblesse de leur faculté d'analyse et leur peu de développement intellectuel.

L'école empirique, il est vrai, prétend avec M. Spencer que cette notion, aujourd'hui présente, au moins à l'état latent, dans les esprits les plus grossiers et vraiment innée chez nos enfants, résulte en dernière analyse de l'expérience des générations antérieures, accumulée par l'hérédité. Contre cette doctrine, qui ne peut être ici l'objet d'un examen approfondi, nous n'aurions aucune prévention. Née d'un intrépide esprit d'analyse, elle substitue à cette « philosophie paresseuse » dont parle Leibnitz une vigoureuse tentative de retracer toute la genèse des idées, en quoi elle mérite l'attention sympathique des psychologues. Toutefois, s'il est bon de rompre autant que possible avec ces explications trop commodes qui répondent à toute question par la question même, ne trouvant partout que notions innées et irréductibles, encore ne faut-il pas pousser plus loin que de raison la réduction du divers à l'un, l'effort pour ramener l'hétérogène à l'identique. Philosopher, c'est connaître les différences aussi bien que les ressemblances; ce n'est pas seulement unifier, c'est aussi distinguer. La question est donc de savoir si l'on peut sans violence passer de ce qui se fait à ce qui *doit* se faire, si l'on peut expliquer par des éléments exclusivement empiriques la notion si simple et si nette de l'obligation. Or, il ne semble

(1) Ou bien l'expression existe et n'est pas comprise. — Nul peuple ne fut jamais plus que les Égyptiens rempli du sentiment moral : ils nous ont laissé de véritables traités moraux; et cependant ils n'ont pas de mot pour dire devoir ou obligation. (Je dois cette remarque à M. Maspero.)

pas qu'on le puisse sans une confusion des concepts.

Il n'est pas démontré, il ne paraît pas démontrable, et par suite nous ne voyons aucune raison d'admettre, qu'il n'y ait eu rien de plus à l'origine du sens moral que le besoin et l'intérêt, rien de plus à l'origine du devoir que le fait et l'habitude. Mais quand le sens moral serait acquis et non inné, en serait-il moins naturel (1)? Quand les partisans de l'empirisme absolu et de la morale utilitaire réussiraient à nous montrer le simple instinct de conservation personnelle se modifiant et s'élargissant, de génération en génération, jusqu'à donner naissance à la notion de justice, il resterait toujours vrai que cette notion fait actuellement partie intégrante de notre organisation intellectuelle. Au reste, si l'on veut absolument la rapprocher de ce qui n'est pas elle, la ramener à quelque chose de plus essentiel encore et de plus général, ce n'est pas avec la notion de l'utile qu'elle offre la plus étroite parenté. Elle est d'un autre ordre. Elle procède de ce sens de l'exact, du nécessaire et du parfait en tous genres, qui préside, par exemple, à nos jugements géométriques, et qu'on appelle d'un mot : la raison (2).

Mais si nous croyons devoir accorder sans discussion,

(1) « Si, comme je le crois, les sentiments moraux ne sont pas innés, mais acquis, ils n'en sont pas pour cela moins naturels. » Stuart Mill, *Utilitarianism*, p. 45.

(2) Cette affirmation ne serait pas contredite, mais bien plutôt confirmée par la théorie de M. Littré, suivant laquelle l'idée de justice n'aurait été à l'origine que l'idée de *compensation* ou de *dédommagement*, comme l'indique selon lui l'étymologie du mot peine, ποινή. M. Littré proclame lui-même le caractère essentiellement « intellectuel » de cet instinct par lequel l'homme barbare reconnait universellement que tout dommage doit être compensé. Il a bien vu l'analogie de ce sens de l'équivalence avec les jugements géométriques. « Le juste est de l'ordre intellectuel, de la nature du vrai, et il est aussi dis- « tinct de l'utile que le vrai l'est lui-même. Au fond, la justice a le même « principe que la science... Quand nous obéissons à la justice, nous obéissons

mieux encore, proclamer spontanément, au nom de l'expérience, l'existence universelle et le caractère tout rationnel d'un certain sens de l'obligation, ne sera-t-on pas forcé de nous accorder, en revanche, que ce sentiment du devoir peut offrir mille degrés divers de vivacité et de clarté? Non seulement la forme catégorique est appliquée, en fait, aux actions les plus diverses et parfois les plus contraires, comme le prouve l'extrême diversité des jugements moraux; mais d'un individu à l'autre, d'un moment à l'autre dans la vie d'un même individu, la rigueur des prescriptions de la conscience est très inégalement sentie. Il en est du principe moral comme de tous les principes de la raison. L'esprit les porte en lui, mais plus ou moins latents. Invité à y réfléchir, il ne peut manquer de les trouver d'une souveraine clarté; mais il ne s'avise pas toujours d'y penser, il est souvent distrait à leur égard et laisse leur lumière s'éclipser. Le principe de contradiction a beau être indubitable, il ne préserve pas tous les esprits également de se contredire; le principe de causalité n'empêche pas beaucoup de gens de croire au miracle et au hasard. De même pour le principe pratique: il sommeille dans bien des consciences. Que de personnes, dans la vie desquelles la pensée du devoir tient une place infiniment petite! Que d'autres, chez lesquelles cette pensée, confusément présente, n'est presque jamais envisagée en face par le clair regard de la réflexion! — N'est-ce pas un intéressant objet d'étude, que de chercher dans quelles conditions s'obscurcit ou s'avive la

« à des convictions très semblables à celles que nous impose la vue d'une « vérité. Des deux côtés l'assentiment est commandé : ici il s'appelle dé« monstration, là il s'appelle devoir. » — Littré. *Origine de l'idée de justice*, dans LA SCIENCE AU POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE, p. 341.

notion du devoir, s'émousse ou s'aiguise le sens de l'obligation ?

La seconde condition de la moralité est la liberté de l'agent, c'est-à-dire le pouvoir de se déterminer de lui-même, en connaissance de cause, pour ou contre l'ordre de la raison.

Que nous ayons un tel pouvoir, c'est ce qui paraît évident au vulgaire; cela pourtant ne peut-être démontré. La science semble même exiger le déterminisme universel des phénomènes, la liaison nécessaire des faits de conscience comme des faits de l'ordre physique. Cependant le sentiment de la liberté est général, cela aussi est un fait; et nul système fataliste n'a jamais bien rendu compte de cette illusion, si c'en est une. L'apparition de l'idée de liberté au sein d'un monde exclusivement voué au mécanisme serait, en effet, à peine moins inconcevable que l'existence même de la liberté. Voilà donc une notion singulière : d'une part, on ne peut admettre qu'elle ne réponde à rien dans la réalité; d'autre part, la science ne voit pas comment l'objet en peut être réel. Théoriquement, on n'est en droit ni d'affirmer la liberté du vouloir ni de la nier : la thèse et l'antithèse s'offrent avec une égale force (1).

Mais, Kant l'a fait voir, il y a des raisons morales invincibles pour résoudre par l'affirmative cette question spéculativement insoluble. Il faut que la liberté

(1) Décidé à ne pas entrer ici dans les détails de ce débat, on me dispensera de discuter un à un les arguments du fatalisme. Il y a réponse à tous : et les vrais savants, tous ceux qui ont un peu de philosophie ou seulement de fortes habitudes logiques avouent de bonne grâce, même quand ils inclinent personnellement à rejeter la liberté, qu'ils n'ont contre elle que des présomptions plus ou moins fortes, nullement des preuves sans réplique.

soit réelle, parce qu'elle est impliquée dans le concept même d'obligation, lequel s'impose à nos esprits avec une suprême autorité. Le devoir ne peut s'adresser qu'à un agent libre en quelque mesure, car il serait absurbe qu'on dût faire tel usage et non tel autre d'une activité dont on ne serait absolument pas le maître. Comment cette liberté est-elle possible? Nous ne le voyons que fort imparfaitement; mais il suffit qu'elle ne soit pas impossible. Sous une forme ou sous une autre, il faut l'admettre : cela même est un devoir. Le premier acte moral que nous devons faire, en effet, la première marque de bon vouloir que nous devons donner, c'est de croire à la possibilité du bien, donc et avant tout au libre arbitre, condition de la moralité. Concilions-le si nous le pouvons avec les conditions de la science : cette tâche s'impose entre toutes à la métaphysique; et les tentatives ne seront peut-être pas toujours vaines, puisqu'il est inadmissible que la conciliation cherchée n'existe pas. Mais s'il fallait choisir, la morale prime la science. Il n'est nullement absurde, que quelque chose de la vie morale de l'homme échappe pour jamais à toute prévision; mais il le serait que l'obligatoire fût impossible.

Il n'est d'ailleurs pas exact, et tant s'en faut, que nous n'ayons absolument aucun moyen de concevoir la coexistence d'une certaine liberté avec les lois immuables de la nature.

D'abord des travaux récents (1) tendent à établir que

(1) Renouvier, Essais de critique générale, IIIe Essai, *Les Principes de la nature.* — Boutroux, *De la contingence des lois de la nature.* — E. Naville, *La physique et la morale* (Revue philosophique de mars 1879). — Dans la première édition de cet ouvrage, j'avais cru pouvoir appeler à l'appui de cette

la nécessité des lois naturelles n'est pas aussi absolue qu'on a coutume de le croire, qu'il y a de la contingence à tous les degrés de l'échelle des êtres et quelque liberté au sein même du mécanisme de la nature. Selon une métaphysique aujourd'hui en crédit, et qu'on peut croire aussi bien informée que toute autre, aussi respectueuse des légitimes exigences de la science, la liberté serait le fond même de toutes choses; la liberté humaine, loin d'être une exception inconcevable, en contradiction avec tout l'ordre de ce monde, trouverait sa place dans cet ordre même, comme la réalité par excellence, la plus haute forme de l'être et la plus achevée. L'être abstrait et pour ainsi dire nu serait seul rigoureusement nécessaire : dans toute détermination particulière de l'existence il y aurait une part de nécessité et une part de liberté; et cette liberté, de plus en plus grande à mesure qu'on passe des corps inorganiques aux êtres organisés et des organismes inférieurs aux supérieurs, chez l'homme enfin prendrait conscience d'elle-même. Cette théorie, assurément, ne supprime pas toutes les difficultés : elle a plus de grandeur que de rigueur; elle prouve plus qu'il ne faut en mettant partout la liberté; elle ne répond pas aussi exactement qu'on le voudrait aux objections particulières touchant la liberté humaine, seule en question. Mais enfin, elle nous offre une conception de l'univers où il y aurait place à la fois pour la morale et pour la science : il n'est donc pas vrai que

opinion le témoignage d'un savant mathématicien, M. Boussinescq, dont l'étude *Sur la conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et la liberté morale* fit quelque bruit en 1878. Mais il ne me semble plus possible de tirer aucun argument de ce travail, après la critique rigoureuse qu'en a faite M. Bertrand dans le *Bulletin des Sciences mathématiques*.

toute liberté soit nécessairement exclue de ce monde.

Sans aller aussi loin, sans prendre à ce point l'offensive contre le déterminisme physique, n'est-on pas en droit d'opposer aux prétentions du mécanisme universel la conception du dynamisme leibnitien? Leibnitz a montré (et sur ce point ses vues sont confirmées, dit-on, par celles des plus grands savants modernes, comme Ampère et Cauchy), que la réalité n'est pas, en son essence, identique à la nécessité mécanique, pas plus que la force n'est identique au mouvement. Habitués à contempler du dehors le jeu des forces physiques, ne les saisissant que par les mouvements qui les manifestent, et frappés de les voir obéir en leurs rencontres aux lois de la mécanique, nous nous figurons que le mécanisme est le fond des choses, tandis qu'il n'en est que la forme. L'essence de la force, c'est la spontanéité. Si nous voulons avoir de sa nature intime une idée tant soit peu distincte, nous ne pouvons la concevoir qu'à la ressemblance du *moi* lui-même, ce qui fait dire à Leibnitz que même les monades nues *imitent les âmes*. Il n'est donc pas vrai, encore une fois, que les lois qui régissent les manifestations des forces physiques excluent d'une manière évidente et nécessaire *a priori* toute liberté, puis que ces forces elles-mêmes ne peuvent être conçues en leur fond dernier que comme douées d'une spontanéité, qui, si elle n'est pas la liberté même, en est au moins la première condition.

Ce qui serait incompatible avec le mécanisme de la nature, ce que par suite exclut radicalement la science, c'est le pouvoir qui certaines doctrines attribuent à la volonté d'introduire à son gré des forces nouvelles dans le monde, de changer la quantité d'énergie immanente

à l'univers. Aussi n'avons-nous garde de revendiquer pour le sujet moral une telle faculté, qui ferait de lui une sorte de lutin caché derrière les phénomènes et pouvant à plaisir en déranger l'ordre. Nous tenons la volonté pour incapable à jamais de déroger aux lois du mouvement; sinon, au lieu d'un monde intelligible les choses formeraient un chaos, où la part de l'imprévu serait illimitée et la science impossible. Mais, incapable de créer du mouvement *ex nihilo*, la volonté ne pourrait-elle être conçue comme un principe de direction, de groupement, de finalité, immanent au mécanisme lui-même, comme l'essence même de certaines forces? En tout cas, est-il démontré que l'ordre général du monde ne comporte jamais de *futurs contingents* ou *ambigus*, qu'il n'y ait jamais de circonstances où des actions diverses soient physiquement possibles à égal titre? L'ordre du monde veut qu'un événement ne soit jamais sans lien, ni à plus forte raison en contradiction avec tout ce qui le précède, mais l'ordre n'exige pas que tout événement qui se produit soit entièrement contenu dans ses antécédents et seul possible.

Mais, à considérer l'homme seul, et, dans l'homme les seuls faits de conscience, le minimum de liberté que la morale réclame est-il compatible avec les lois de notre nature mentale ? Nous le croyons.

« Il faut, dit M. Renouvier (1), prendre la liberté franchement et naïvement, comme la puissance des contraires dans un acte délibéré. » En effet, la liberté morale est une telle puissance, ou elle n'est pas. Seulement, cette « puissance des contraires » est tout autre

(1) IVe Essai, 1re édit, p. 719.

chose, selon nous, que la *liberté d'indifférence,* dont il était facile à Leibnitz de faire justice; elle ne consiste point à se déterminer sans motifs, contrairement au principe de raison suffisante. C'est, pour un agent doué d'intelligence et de prévision, le pouvoir de choisir à un moment donné entre divers *futurs contingents,* entre deux ou plusieurs actions également possibles, et de déterminer par sa résolution un avenir jusque-là *ambigu.* Tout ce qu'exige le principe de raison suffisante, c'est que rien n'arrive sans raison; mais, pourquoi, à tel moment, plusieurs événements n'auraient-ils pas dans l'état mental du sujet des raisons égales, quoique diverses, de se produire? Pourquoi plusieurs séries de futurs ne seraient-elles pas également *possibles,* également compatibles avec mon passé, entre lesquelles celle-là seule viendrait à l'existence qui précisément y serait appelée par ma décision libre? — Car, si la liberté est quelque part, il faut que ce soit dans la décision volontaire, dans l'acte voulu. La conscience n'aurait que faire d'une liberté transcendante sans rapports avec les faits (1) : c'est dans la série des phénomènes, c'est

(1) En déclarant que la liberté n'appartient point à l'ordre des phénomènes mais ne peut être que dans l'ordre des *noumènes,* ou choses en soi, Kant veut dire seulement, si je ne trompe, qu'elle est dans le fond même et non dans la forme des choses, et qu'elle échappe par nature aux prises de l'entendement, lequel détermine nécessairement tout ce à quoi il s'applique, puisqu'il impose à tout ses formes nécessaires et ses catégories. Rien de plus profond alors que cette pensée, analogue en somme à celle de Leibnitz; elle fait de la liberté non pas une entité abstraite, sans rapports avec le réel, mais au contraire, la réalité par excellence, ineffable, incompréhensible comme notre essence même, trop intime, si l'on peut ainsi dire, pour être saisie par le regard nécessairement superficiel de l'esprit. — Si je suis bien informé, l'illustre philosophe Lotze, que l'Allemagne vient de perdre, enseignait, selon une vue toute semblable, que c'était une entreprise contradictoire de chercher à prouver la liberté : c'est, en effet, chercher à déterminer ce qui par définition échappe à toute détermination.

dans les actes imputables, que nous voulons qu'il y ait place pour ce choix, condition et fondement de l'imputabilité.

Mais, dira-on, la décision elle-même, qui détermine l'événement, est à son tour un fait, qui doit avoir ses causes déterminantes : ces causes, ce sont d'une part les tendances, les passions et les jugements, en un mot, le caractère de l'agent ; d'autre part, les circonstances au milieu desquelles il est placé.

Nous acceptons cette analyse, à condition seulement de la pousser plus loin. Les circonstances déterminent en partie ma résolution, rien n'est plus certain, mais est-ce qu'elles-mêmes ne sont jamais mon œuvre et ne dépendent à aucun degré de mon choix ? La question est de savoir, de même, si mes tendances ne sont pas déjà plus ou moins le produit de ma liberté, si *je* ne suis absolument pour rien dans la formation et le développement de mes passions, si mes jugements enfin (et c'est à ce point que tout se ramène) sont fatalement déterminés sans le concours de mon vouloir. Or personne n'ignore que, si certains logiciens regardent le sujet pensant comme exclusivement pensif et nos idées comme soumises en leurs combinaisons aux lois d'un absolu mécanisme, d'autres au contraire, et les plus profonds, attribuent pour une bonne part à la volonté nos pensées mêmes et nos croyances (1). Là est le nœud de la question. Il n'est pas douteux qu'à toute décision il n'y ait des motifs, puisque, par définition et pour mériter son nom, une décision doit être prise en connaissance de cause. Mais qu'importe, si ces motifs ne s'imposent

(1) V. V. Brochard, *De l'erreur*. Ce travail, qui est le plus récent sur ce sujet, est tout conforme à l'esprit de la philosophie critique.

point à nous et ne nous entraînent pas nécessairement, s'ils proviennent au contraire, en grande partie, de notre fonds propre et n'ont que la force que nous leur donnons, s'ils portent déjà notre marque et valent ce que nous valons ?

Il semble, il est vrai, que ce soit faire un cercle, d'affirmer d'une part qu'il faut des motifs à toute décision, et de l'autre, qu'une décision plus profonde et en quelque sorte antérieure préside déjà à la formation, à l'appel, à l'évaluation des motifs. Mais l'objection ne serait insoluble que pour les systèmes qui font du sujet un je ne sais quoi purement passif et mettent à la place du vouloir une simple réceptivité, oubliant que l'activité et le fond de notre être, que la volonté par conséquent est notre essence. Quel philosophe aujourd'hui ne reconnaît la nature essentiellement dynamique de l'esprit? Si, en effet, même dans le monde physique le mécanisme n'est jamais que la forme et l'apparence des phénomènes, à plus forte raison dans la vie mentale. Il n'est pas besoin d'épouser telle théorie métaphysique pour reconnaître comme premier attribut au sujet pensant la spontanéité. Plus d'un physiologiste sur ce point tient le même langage que les psychologues. MM. Herbert Spencer et Alex. Bain, pour qui le *moi* n'est pas autre chose que le grand centre nerveux, proclament sa spontanéité propre, son énergie intime, presque aussi haut que Maine de Biran (1). Or, la spontanéité est l'élément non pas unique mais principal de la liberté. Que faut-il pour que la pontanéité devienne libre? Quelle soit intelligente, et

(1) Par spontanéité, tout le monde entend l'aptitude d'un être à produire *de soi-même*, dans des conditions données, des mouvements, ou plus généralement des actes qu'il contenait en puissance.

rien de plus (1); intelligente, c'est-à-dire douée de mémoire, de prévision et de réflexion. Qu'une telle énergie (peu importe l'idée qu'on s'en fasse), soit capable de sentir et se connaisse elle-même, qu'elle se rappelle ses actes antérieurs et leurs effets, qu'elle compare et juge ; que, d'après les expériences passées, elle pressente l'avenir, qu'à de certains moments enfin, elle aperçoive divers emplois d'elle-même comme également possibles, et pourtant d'inégale valeur, — cette force intelligente sera libre.

En tant que la spontanéité lui est en quelque sorte plus essentielle que l'intelligence et précède en elle la pensée, elle imitera cette liberté absolue et toute métaphysique, antérieure et supérieure à la raison même, dont Descartes faisait le premier attribut de son Dieu. Mais en tant que la spontanéité est en elle, par hypothèse, unie à l'intelligence et subordonnée à la raison, elle ne saurait jamais être, en fait, absolument indéterminée ; et c'est à bon droit que Lebnitz se refuse à concevoir en Dieu même une liberté absolue, antérieure aux lois de la logique, soustraite aux nécessités de la sagesse. A plus forte raison une telle liberté ne peut-elle appartenir à la volonté humaine, qui n'approche même pas, du moins du premier coup, de cette idéale « liberté du sage », l'obéissance constante à une raison infaillible. Une liberté intermittente, hésitante, plus ou moins bornée en ses effets, est seule compatible avec notre condition ; mais aussi cette liberté là est-elle la seule en question ; et, si nous l'avons, elle suffit.

La morale pour être possible n'en demande pas d'au-

(1) V. Leibnitz, *Théodicée*, IIIe partie, § 228 et suivants : « La liberté consiste dans l'*intelligence*, la *spontanéité* et la *contingence*... L'intelligence est comme l'âme de la liberté, le reste en est le corps et la base. »

tre. Si elle peut, en effet, cette liberté de choix, s'aliéner et se perdre, elle peut aussi s'accroître. Il dépend d'elle de s'approcher toujours davantage de l'entier et parfait affranchissement, dont elle n'est que la première condition, et qui est le terme idéal où elle doit tendre.

En vain dira-t-on que cette force consciente, le *moi*, ne se donne point l'être à elle-même, que chacun de nous apporte en venant au monde un certain naturel, des dispositions, une organisation cérébrale qu'il n'a point choisis, que tous, bien ou mal doués, nous sommes en dépit de nous ce que nous sommes. — Toute la question est de savoir si tel homme, une fois donné avec sa nature propre, peut ou non faire différents emplois des dons qu'il a reçus, peut se modifier lui-même dans une certaine mesure, et choisir encore en partie sa destinée morale. Car il n'est évidemment exigé de chacun que ce que comportent ses dons naturels. La morale est donc sauve, pourvu que nous ayons un pouvoir, si faible et si restreint qu'on le voudra, de décider par nous-mêmes, au moins dans certains cas, de l'usage que nous ferons de notre activité.

Or l'homme adulte et sain croit posséder un tel pouvoir. Il se sent doué d'une spontanéité contenue et clairvoyante, qu'il appelle volonté ; il se croit maître, au moins parfois, de son activité propre, et c'est ce qu'il appelle liberté. Cette croyance, rien ne prouve qu'elle soit illusoire, et la morale exige qu'elle ne le soit pas : il faut donc nous y attacher de toutes nos forces. La dialectique la plus serrée ne nous en ôte pas le droit ; la raison pratique nous en fait un devoir.

On voit combien il s'en faut que nous ayons la prétention d'avoir démontré le libre arbitre : encore une fois,

nous ne le croyons point démontrable. Mais le fatalisme ne l'est pas davantage. Or, le fatalisme ne pouvant être démontré, il n'y a aucune raison de l'admettre ; tandis qu'il y a les plus fortes raisons d'admettre la liberté, même indémontrée, si seulement elle est possible. Que d'autres reprennent par le menu et rajeunissent, s'ils le peuvent, les discussions sans fin que comporte le problème : pour les motifs et dans la mesure qu'on vient de voir, nous le tiendrons pour résolu, résolu conformément au besoin universel et profond de la conscience.

La conduite future d'un homme n'est jamais rigoureusement calculable même à ceux qui le connaissent le mieux, voilà le fait. Pas un de mes actes en particulier n'est même connue d'avance à qui que ce soit avec une certitude excluant toute erreur et impliquant nécessité. Il n'est donc rien moins qu'évident que la nécessité régisse toute l'activité morale comme elle régit le monde physique. Si quelque chose de mes résolutions à venir défie toute prévision, pourquoi ne serait-ce pas parce que, effectivement, elles sont en partie indéterminées ? On dit, il est vrai, que notre incertitude à cet égard tient uniquement à notre ignorance, que, si les décisions humaines déjouent nos calculs, c'est qu'un certain nombre de leurs facteurs nous échappent. Assurément ; mais pourquoi nous échappent-ils ? A cause de leur complication, je le veux bien ; mais ne serait-ce pas aussi parce que, de ces facteurs, le principal est un choix essentiellement spontané, un vouloir pur, intervenant au sein du déterminisme ? En un mot, notre ignorance de l'avenir peut être interprétée de deux manières, avec ou sans le libre arbitre : elle ne prouve donc rien, ni pour ni contre ; c'est donc gratuitement

qu'on la fait tourner au profit exclusif du déterminisme : rien absolument ne nous empêche d'en faire bénéficier la liberté. En toute hypothèse, il entre de l'inconnu dans les facteurs de nos résolutions, voilà sur quoi l'on est d'accord. Cet inconnu, pour le vulgaire, est tout entier inconnaissable, constitue la part immense du libre arbitre. Pour les déterministes, ce même inconnu, au contraire, est connaissable tout entier, et rien n'en échapperait à un esprit mieux informé que le nôtre. Nous, dans cet inconnu, tout en faisant, et en faisant grande, la part des secrètes nécessités, nous revendiquons une place, au moins possible, pour la liberté. Je dis une place, et il n'est pas même besoin qu'elle soit grande ; et je dis seulement une place *possible*, parce qu'il n'est ni nécessaire, ni même désirable moralement, qu'une démonstration vienne changer en certitude scientifique ce qui est essentiellement, ce qui ne peut être qu'une croyance.

Mettons donc résolument fin à ce débat. La pratique nous réclame. C'est surtout en morale qu'il faut savoir ignorer et faire trêve aux éternelles disputes de l'école par cet acte de bon vouloir intellectuel et de foi rationnelle que Kant nous demande au nom du devoir, et qui est, au fond, même dans les questions purement spéculatives, l'unique issue au scepticisme.

D'autre part, cette liberté à laquelle nous pouvons et devons croire, cette liberté qui est, avec le sentiment de l'obligation, la condition nécessaire de la moralité, il serait presque aussi dangereux d'en méconnaître les bornes que de la nier. On en parle souvent comme d'un pouvoir absolu, n'ayant jamais à compter avec rien, ca-

pable de n'importe quelle résolution à n'importe quel moment. Rien de plus faux que cette conception, rien de plus préjudiciable à la moralité (1).

A quel point elle est funeste, on le comprendrait vite, si les moralistes n'avaient pas coutume d'appeler exclusivement l'attention sur les dangers du fatalisme. Mais il ne faut pas qu'une vérité importante nous empêche d'en voir une autre. Il n'y aurait point de moralité si notre vouloir n'était jamais libre à aucun degré, c'est ce que tout le monde sent et répète; mais que deviendrait d'autre part la moralité, si tout le monde se figurait, comme semblent l'enseigner certains philosophes, que la liberté demeure toujours entière quoi que l'on fasse, qu'elle ne dépend d'aucune condition, ne peut être entamée ni compromise, survit à toutes les fautes? Quelle surveillance exercerait sur lui-même un homme qui croit tout de bon qu'il lui sera toujours possible de rompre tous ses liens par un effort de sa volonté, et de prendre plus tard les résolutions qui lui coûtent trop aujourd'hui (2)? Si cette conviction, contre laquelle

(1) « De quelque façon que l'on puisse, en métaphysique, se représenter le libre arbitre, les manifestations en sont, dans les actions humaines, déterminées, comme tout autre phénomène naturel, par les lois générales de la nature. » Kant, *Idée d'une histoire universelle de l'humanité* (au commencement). Il est inutile sans doute, après ce qui précède, de répéter que, pour nous, cette détermination des actions humaines n'est point absolue : elle est partielle, c'est-à-dire qu'il y a des futurs contingents laissant place à un choix, mais si le choix comme tel est indéterminé, l'action qui en résulte ne l'est jamais entièrement.

(2) Selon M. Fouillée (*La Liberté et le Déterminisme*, p. 231), l'idée seule de notre liberté a comme la vertu de nous affranchir; nous commençons à échapper au déterminisme par la conviction que nous sommes libres. Cette idée est parfaitement juste en un sens, car la première condition pour être libre, c'est de vouloir l'être. Mais combien la thèse contraire est plus vraie, et quelle erreur ce serait de croire qu'on est plus libre à mesure qu'on croit plus l'être! Les personnes qui ont la liberté la plus bornée et qui sont le moins en

heureusement protestent le commun instinct et l'expérience, pouvait sérieusement prévaloir, il n'y aurait pas de pire dissolvant moral. Trop douter de la liberté et de l'efficacité de l'effort, nous rend lâches et nous décourage de la lutte ; mais trop présumer de nos forces nous rend dupes et détruit en nous la première des vertus, la vigilance. Il faut croire au libre arbitre, comme à la condition essentielle de la moralité, mais il ne faut pas le confondre avec la parfaite et absolue liberté dont il n'est que l'image. Celle-ci est l'idéal même et comme le terme de cette moralité, dont le libre arbitre est la condition et l'instrument. Cette liberté, il faut la croire possible et obligatoire, non réelle actuellement, susceptible d'accroissements indéfinis, mais non pas entière dès maintenant.

Notre analyse de la volonté ruine cette fiction d'une liberté humaine actuellement infinie, inconditionnée et inaliénable.

Si l'agent libre est celui qui se possède par la réflexion, celui qui connaît et l'énergie dont il dispose et les divers emplois qu'il en peut faire, celui qui prévoit, compare et juge les différentes séries de phénomènes que sa détermination peut réaliser, il est clair que sa liberté dépend de plusieurs conditions, en raison desquelles

voie de l'accroître, sont précisément celles qui se croient le plus libres. Chez qui l'illusion est-elle plus complète et plus naïve que chez l'ignorant, l'étourdi, l'enfant, l'homme passionné, sans parler des fous? Qui pense moins au déterminisme, et pourtant qui est plus le jouet des choses et des circonstances? Je dirais volontiers, à l'encontre de M. Fouillée : *Plus on se croit libre, moins on l'est. Le commencement de la sagesse est de se défier de soi et de ne pas s'en faire accroire.* — J'avoue du reste, pour le dire en passant, n'avoir jamais bien compris comment nous pourrions commencer à échapper au déterminisme par l'idée de la liberté, si cette idée était illusoire et si le déterminisme était vrai sans réserve.

elle varie. Elle dépend par exemple de son énergie plus ou moins intense et du sentiment plus ou moins net qu'il en a; elle dépend de son expérience, dépend de sa prévoyance, dépend de l'intégrité de son jugement, dépend de tout ce qui peut soit troubler, soit rendre plus lucide sa raison. Ou il faut nier que la clairvoyance soit un élément de la liberté, ou il faut avouer que la liberté a, comme la clairvoyance, ses conditions et ses degrés. Si l'acte libre est l'acte délibéré, motivé, résolu en connaissance de cause, évidemment je ne suis libre, dans chaque cas donné, qu'autant que je suis en état de réfléchir, de suspendre mon action, d'évoquer et de peser plusieurs possibles. L'être le plus libre est celui dans la vie duquel il y a le plus de place pour la délibération; c'est donc celui qui a l'intelligence la plus ouverte et la plus ferme, qui a le plus de culture et de sérénité mentale. Se posséder soi-même à tout moment, ne pas perdre un instant le gouvernement de soi, diriger toujours en pleine conscience et avec un choix éclairé sa conduite, ce serait avoir toute la liberté possible : je dis possible à un être fini, car la liberté parfaite et absolue supposerait de plus la toute puissance, l'omniscience, le discernement immédiat et infaillible du meilleur.

Combien sont rares ces instants de vraie lucidité, dans la vie même de l'homme le plus maître de lui ! Que devient la liberté dans les longues éclipses de la conscience : première enfance et extrême vieillesse, sommeil, ivresse, distractions de toutes sortes ? Que devient-elle dans le trouble des passions, dans l'égarement des sens, dans le bouleversement de la raison ? Même où elle est le plus entière, comment nier qu'elle n'ait ses limites ?

Le fait seul qu'il est besoin de la défendre contre ceux qui ne voient aucune place pour elle entre les causes de nos résolutions, prouve surabondamment, ce qui, en vérité, n'a pas besoin de preuves, que nos résolutions ont toujours des causes déterminantes, que notre vouloir se meut dans un cercle plus ou moins restreint de possibilités, captif, en quelque sorte, dans un réseau d'événements qui ne sont pas son œuvre et de lois qu'il ne peut changer. Que dire des statistiques morales? Certes, elles ne sont nullement exclusives du libre arbitre, car la constance approximative des *moyennes* ne saurait prouver la nécessité d'un seul fait individuel, ni permettre la prévision certaine d'aucun événement particulier; mais n'est-il pas évident, en revanche, que cette constance serait incompatible avec une liberté absolue, toujours indépendante des circonstances, à laquelle, à vrai dire, personne ne croit?

Si quelques philosophes, dans la vivacité de la polémique, semblent revendiquer une telle liberté, c'est par suite d'une équivoque bien plutôt que par une illusion présomptueuse, qui serait un vrai défi au sens commun et ne pourrait profiter qu'au déterminisme.

Quand Descartes a dit que la liberté est indivisible et sans degrés, il entendait par là qu'il n'y a pas de milieu entre choisir et ne choisir pas, que le libre arbitre est tout entier là où il est; mais ce n'est pas à dire qu'il soit partout, et toujours en égale proportion, dans la vie humaine, que nous fassions tous au même degré acte de liberté, que le choix nous soit toujours laissé dans tous les cas entre toutes les alternatives imaginables. Car il est souvent des alternatives que nous ignorons et ne pouvons pas même soupçonner; il en est d'autres que

nous entrevoyons confusément et que nous sommes hors d'état d'apprécier; il en est enfin qui nous sont fermées et comme interdites par nos résolutions antérieures. Il y a, si l'on veut, quelque liberté au fond de tous nos actes, mais toujours aussi, dans notre conduite, il y a quelque chose de déterminé et de nécessaire avec quoi la liberté doit compter. De ces deux éléments, liberté et nécessité, si le premier est constant en un sens, le second ne l'est pas. La proportion est variable d'un sujet à l'autre et, pour un même sujet, d'un cas à l'autre : c'est ce que nous exprimons en parlant des degrés de la liberté humaine.

III

Qu'on rapproche maintenant cette conclusion de ce qui avait été établi précédemment, on verra ce que nous entendons par solidarité morale et combien c'est un sujet digne d'étude.

La moralité, ne consistant pas seulement dans les intentions, mais dans les actes, dépend de tout ce qui contribue à déterminer les actes, par exemple des circonstances dans lesquelles l'activité se déploie, et des situations qu'on s'est créées antérieurement. Mais, à supposer même que la volonté seule eût une valeur morale, comme quelques-uns le pensent, l'analyse nous montre que la volonté elle-même est circonscrite et n'a jamais une indépendance absolue, illimitée. En fait, point de liberté absolument pure, radicalement inconditionnée, puisque toute résolution dépend des motifs et des mobiles qui la suggèrent, lesquels tiennent, en

partie du moins, à des causes que nous subissons et que nous ne pouvons changer. L'intention donc, fût-elle seule morale ou immorale, dépend elle-même de tout ce qui entre en elle nécessairement et contribue à la faire ce qu'elle est. Voilà une autre et plus profonde solidarité. Non seulement ce que je fais dépend toujours un peu d'autre chose que de mon vouloir, mais dans mon vouloir même tout n'est pas voulu. En chaque cas particulier, quelque chose est donné, qui limite mon choix et en partie le détermine. Je suis telle personne empirique avec tel passé, telles dispositions naturelles ou acquises; et le champ de mes délibérations est borné, comme mon expérience, mon savoir et mes forces.

Nous voilà donc amenés par deux voies différentes à reconnaître que la moralité, de quelque manière qu'on l'entende, est faite de plusieurs facteurs, dont chacun est solidaire et, comme diraient les mathématiciens, fonction de tous les autres, si bien que tout se tient et s'enchaîne dans la vie morale. La moralité n'est pas chose épisodique et transitoire, apparaissant miraculeusement à tel point du temps ou de l'espace, sans attaches avec rien, sans préparation et sans suites. Sous ce rapport comme sous les autres, les choses forment un système. L'homme est un « tout naturel (1); » il se corrompt ou s'améliore selon des lois naturelles. Car l'*acte* moral, la conduite bonne ou mauvaise ne dépend pas seulement de l'intention qui l'inspire, mais aussi de la matière à laquelle la volonté s'applique, c'est-à-dire des conditions extérieures dans lesquelles l'agent se trouve placé. Et l'*intention* dépend elle-même de l'état

(1) Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*. Chap. III, XX.

intérieur du sujet, de ses aptitudes naturelles, qu'il ne choisit pas, qu'il ne peut changer ni radicalement ni d'un seul coup, de sa sensibilité plus ou moins vive, de son jugement plus ou moins droit, de l'éducation qu'il a reçue, des habitudes qu'il a prises. Ce sont ces influences déterminantes de la moralité dont nous voudrions étudier l'enchaînement.

Malgré l'insistance que nous avons mise à établir que les *actions* ne sont pas moralement indifférentes, que la conduite visible, à égale pureté de conscience, vaut plus ou moins selon qu'elle est plus ou moins près de l'idéal prescrit par la raison, — il n'y a pas lieu, cependant, d'étudier à part cette solidarité en quelque sorte extérieure, la liaison des actes dans la vie humaine. D'abord l'entreprise serait chimérique, car la matière est infinie. Qui tentera d'énumérer tous les cas possibles, toutes les combinaisons de circonstances concevables, tous les actes imaginables, avec toutes leurs suites? Et puis, une autre raison encore rendrait vaine la tentative, puisqu'il ne saurait y avoir ni déductions rigoureuses, ni prévisions entièrement certaines, en des actes où une part, si petite qu'on voudra, est, nous l'avons admis, toujours laissée à la liberté c'est-à-dire à l'insaisissable. D'ailleurs, si l'on a bien compris pourquoi et dans quelle mesure nous revendiquions pour l'acte pris en lui-même un certain caractère moral, on a vu que, avec tout le monde, nous reconnaissions le vouloir intentionnel comme élément nécessaire, élément principal de la moralité. « L'estimation et le prix d'un homme, redisons-le avec Montaigne, consiste au au cœur et à la volonté; c'est là où gist son vray honneur. » Ce qu'on fait n'aurait point d'importance

morale si on ne le voulait pas. Seulement, on est toujours plus ou moins déterminé à le vouloir. Notre tâche se ramène donc à étudier la génération des mobiles et des motifs et leur enchaînement au sein des volontés, que, par leurs diverses combinaisons, ils inclinent en différents sens. Notre recherche aura pour objet unique, mais encore inépuisable, cette solidarité intérieure, les influences de tout genre qui retentissent dans l'intention même, et qui, s'accumulant, se combinant de mille manières, contribuent à faire les différences et de caractère et de conduite.

L'ensemble des conditions qui concourent, avec ce que nous avons de liberté, à nous faire moralement ce que nous sommes, voilà ce que j'appelle solidarité morale.

En chacun de nous, tout se tient à chaque instant et tout s'enchaîne d'un temps à l'autre : ce que nous sommes maintenant résulte en bonne partie de ce que nous étions hier, et décide plus ou moins de ce que nous serons, de ce que nous ferons demain. Mais ce n'est pas tout : la personne a beau être, en un sens, un monde clos, elle n'est pas sans subir l'action de son milieu. L'organisme moral, ou caractère, est, comme l'organisme proprement dit, en commerce incessant avec le monde environnant, en perpétuelle relation d'échanges avec son entourage ; et c'est encore suivant des lois naturelles que se corrompent ou s'amendent mutuellement les hommes groupés en sociétés. Ils sont solidaires entre eux dans chaque génération, et les générations qui se suivent sont solidaires les unes des autres. Et qu'est-ce que l'humanité tout entière, si non le vaste ensemble des sociétés coexistantes, plus ou moins en rap-

ports entre elles, et la suite indéfinie des générations, héritières les unes des autres? La solidarité est donc la loi universelle du monde moral. Elle régit l'individu, elle régit les sociétés, elle régit toute l'espèce. L'étudier, c'est étudier les conditions du perfectionnement humain; c'est chercher selon quelles causes la moralité, individuelle ou collective, grandit ou décroît.

Cette étude est d'une extrême complication; mais quel intérêt n'y a-t-il pas à tâcher de pénétrer dans ce labyrinthe, trop rarement signalé par les philosophes, jamais exploré dans son ensemble? On parle de la moralité comme de la chose du monde la plus simple. Ce qui est simple, c'est la notion abstraite du devoir; mais rien n'est plus complexe que la vie morale réelle et concrète, avec tout ce qu'elle comporte de mobiles en conflit, d'influences subies, d'actions et réactions de toute sorte, qui font, en fin de compte, la conduite bonne ou mauvaise, les âmes saines ou corrompues.

Les observations sur cette matière abondent (1); mais elles sont éparses dans les écrits les plus divers, et n'ont été que partiellement utilisées dans quelques ouvrages sur l'éducation. Nous allons tâcher d'en faire la synthèse méthodique, en y joignant nos réflexions personnelles, en interrogeant l'expérience, en tirant surtout de certaines lois psychologiques connues les enseignements pratiques qu'elles contiennent, et qu'on néglige trop de mettre à profit (2).

(1) La pensée de la solidarité est, par exemple, toujours présente à l'esprit de l'admirable romancier anglais George Eliot, et cent fois exprimée dans ses écrits : c'est là surtout ce qui en fait la profondeur et la force.

(2) En 1851, Beneke avait fondé une revue de psychologie pratique appliquée à la vie (*Archiv für die pragmatische Psychologie, oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben*); mais cette publication ne dura que trois

L'étude de l'homme moral, en effet, doit plus que toute autre aspirer à donner des lumières pour l'action et à régler la pratique. « Savoir, afin de prévoir et de pouvoir » est une devise qui convient à la science des mœurs aussi bien et mieux encore qu'aux sciences de la nature, puisque, de toutes les fins pratiques, le perfectionnement moral est, sans comparaison, la plus haute que nous puissions nous proposer.

IV

Bien que les influences qui contribuent à déterminer l'intention pénètrent toutes dans la conscience du sujet et soient comme autant de composantes de sa nature morale, on peut cependant distinguer celles qui proviennent surtout de son fonds propre et tiennent à la vie individuelle, et celles qu'il subit plutôt de la part d'autrui dans la vie sociale. Les unes constituent la *solidarité individuelle*, les autres la *solidarité sociale*.

Cette distinction, bien entendu, ne peut avoir rien de rigoureux. La vie individuelle n'étant possible, en fait, que dans la société et par elle, c'est seulement par

ans et fut interrompue par sa mort, 1854. — V. Ribot : *La psychol. allem. contemp.*, p. 66. La tentative, peut-être prématurée, n'a pas été reprise, que je sache.

Peu après la première édition de cet ouvrage, un cours de *Psychologie appliquée à l'éducation* a été introduit dans le programme des écoles normales et dans ceux de l'enseignement secondaire des jeunes filles. Chargé d'inaugurer ce cours à l'École normale supérieure d'institutrices de Fontenay-aux-Roses, j'ai depuis publié mes leçons. Mais ce n'est là qu'un premier essai, susceptible de bien des perfectionnements : la nécessité d'initier d'abord aux éléments mêmes de la psychologie un auditoire tout neuf en ces matières m'a empêché de faire, à beaucoup près, la place aussi grande que je l'aurais voulu à la déduction des applications pratiques.

abstraction qu'elle peut être considérée à part : abstraction difficile, démarcation nécessairement un peu arbitraire. Nous n'irons pas, par exemple, jusqu'à imaginer l'individu en dehors de tout milieu physique, ni sans aucun lien de parenté; c'est donc à la *solidarité individuelle* que nous rattacherons les influences physiques de toute sorte et les influences héréditaires. De même encore, bien qu'aucun des événements principaux d'une vie d'homme ne puisse s'accomplir dans l'isolement, nous considérerons cependant comme les degrés successifs et les étapes de l'existence individuelle les grandes crises que comporte, vu notre nature même, le cours de toute vie humaine. En un mot, nous allons étudier d'abord les actions immédiates et intimes qui favorisent ou compromettent la moralité de l'individu, en tant que tel, les facteurs les plus directs de sa destinée personnelle. — Or, deux sortes de facteurs, non pas irréductibles, ni toujours faciles à démêler, mais distincts néanmoins, contribuent à déterminer la valeur morale de l'individu à chaque moment : d'une part, les facteurs *actuels*, extérieurs ou intimes, permanents ou accidentels, peu importe, mais considérés uniquement comme présents et simultanés; d'autre part, les facteurs *historiques*, si je puis appliquer ce mot à la vie individuelle, je veux dire provenant déjà du passé moral de l'agent lui-même, de ses résolutions antérieures, des habitudes qu'il s'est données, des nécessités qu'il s'est faites : car nul ne peut, quoi qu'il fasse, se dépouiller de son passé.

La *solidarité sociale* est plus complexe encore. C'est l'ensemble des actions et réactions qu'exercent sur la moralité les uns les autres les hommes vivant en société; c'est le réseau des influences réciproques auxquelles

donne lieu le commerce de deux ou plusieurs individus, et par lesquelles ils tendent à s'améliorer ou à se corrompre mutuellement : car la destinée morale d'un homme, comme sa destinée temporelle, est toujours un peu l'œuvre des autres en même temps que son œuvre propre. Ce sont, en un mot, tous les phénomènes moraux résultant de la vie collective, et desquels résulte, à son tour, la valeur morale d'un groupe humain pris dans son ensemble.

Comme un groupe ne vaut, en dernière analyse, que par les individus qui le composent, les lois de la solidarité individuelle sont les plus profondes, sans aucun doute, et même tout s'y ramène, à parler dans l'extrême rigueur. Mais les phénomènes de la moralité collective n'en ont pas moins leur caractère propre, et sont d'un intérêt singulier. Précisément parce que l'individu ne peut subsister qu'en société, il subit de toutes manières l'action du groupe dont il fait partie : l'hygiène morale de ce groupe est donc pour lui de la plus haute importance. D'autre part, les faits sociaux sont vraiment *sui generis :* ce n'est pas seulement en grandeur, mais en nature, qu'ils diffèrent des faits individuels. Une société, en effet, n'est pas simplement une somme d'individus juxtaposés; c'est un être nouveau, un vrai tout, individuel à son tour et à sa manière, c'est un corps vivant, comme tout vivant, selon les naturalistes contemporains, est une société. Or, de même qu'un animal offre des phénomènes que n'offrent pas séparément les cellules qui le composent, de même une société se comporte, en tant que corps, autrement que ses membres isolés. Bien qu'elle ne se perfectionne qu'autant que ses membres s'améliorent, bien qu'elle ne se corrompe qu'autant

qu'ils se pervertissent, elle présente des phénomènes moraux qui ont une physionomie à part, leur marche et leurs lois propres : et ainsi la solidarité morale prend dans la vie sociale un aspect nouveau.

Mais la moralité d'un groupe social ne dépend pas seulement de causes présentes, d'influences actuelles, simultanées; elle dépend aussi de causes lointaines, dont les effets persistent et se déroulent encore longtemps après qu'elles sont oubliées. Qu'il s'agisse d'une famille, d'une nation ou de toute l'espèce humaine, l'état moral à tel moment donné ne résulte ni exclusivement, ni peut-être principalement, des volitions actuelles et des circonstances contemporaines, il est déterminé par tout le passé du groupe. Chaque génération reçoit le legs de toutes les générations antérieures, et engage pour sa part toutes les générations futures : c'est la solidarité *historique* proprement dite. « Nos jours sont héritiers des jours passés. »

Ce plan, croyons-nous, embrasse le sujet dans son entier, c'est-à-dire toutes les conditions restrictives de la liberté, tous les éléments de détermination qui se composent entre eux et avec elle pour former la moralité. Maintenant, il n'échappe à personne que ces éléments de détermination, qu'ils soient de nature individuelle ou sociale, sont, à tout prendre, de deux ordres profondément distincts. Les uns proviennent d'un exercice antérieur de la liberté (de notre liberté propre ou de celle d'autrui) : ceux-là constituent plus particulièrement la *solidarité morale*, car leur origine volontaire leur confère un caractère moral, au sens le plus étroit et le plus élevé de ce mot. Les autres, au contraire, comme le tempérament, les dispositions natives, les conditions naturelles

de climat, de race, de milieu, sont donnés aux individus ou aux groupes sociaux, et non produits par leur volonté. Ces derniers facteurs évidemment, bien qu'ils influent aussi sur la moralité, n'entrent pas au même titre que les premiers dans l'étude que nous entreprenons et n'y doivent pas tenir autant de place. La solidarité morale proprement dite est celle qui lie les personnes soit à leurs propres résolutions antérieures, soit à celles des autres personnes.

Mais ainsi restreint, le sujet ne comporterait-il pas une autre division et plus simple que celle que nous avons adoptée? M. Renouvier distingue simplement la solidarité *personnelle* et la solidarité *sociale*. Par solidarité personnelle (*personnelle* et non *individuelle*), il entend exclusivement « celle dont la personne subit la loi par rapport à elle-même et à raison des engagements ou habitudes qui résultent de sa conduite antérieure propre » (1); et sous le nom de solidarité sociale, il considère uniquement « dans un milieu social donné et dans ses modifications historiques, les causes morales inhérentes aux libres résolutions des individus, les effets de ces résolutions qui changent du tout au tout ce milieu et le cours de l'histoire. » — Si l'on veut tenir compte des conditions déterminantes dont la source est dans le monde extérieur, ou dans les qualités natives des races ou des individus, il faudrait, selon lui, en faire un groupe à part, qu'on pourrait appeler solidarité *naturelle*, « car elles ont leur fondement dans la nature. » Il critique donc l'extension que nous donnons à la solidarité individuelle :

(1) Je prends cette citation et les suivantes dans la très bienveillante étude consacrée par M. Renouvier à la première édition de cet ouvrage. V. *La Critique philosophique*, nos 36 et 37 de la 9e année, 7 et 14 octobre 1880.

« Cela, dit-il, doit être nommé *individuel* qui est l'œuvre propre de l'individu, à plus juste titre, semble-t-il, que ce qui est en lui sans doute, mais qui lui est venu du dehors sans sa participation volontaire. Autrement, pourquoi la solidarité sociale, elle aussi, ne serait-elle pas qualifiée d'individuelle, puisque, après tout, c'est bien toujours l'individu qui en ressent les effets? »

Malgré la netteté de ce point de vue et la justesse d'une critique au-devant de laquelle nous sommes allé nous-même un peu plus haut, nous ne croyons pas devoir restreindre ainsi notre sujet et le sens du mot solidarité. Ce mot désigne, selon nous, non pas seulement l'enchaînement des volitions, mais tout enchaînement de causes et d'effets où la volonté a quelque part directe ou indirecte, et qui est de nature à peser sur la volonté. Nous ne parlons pas d'une solidarité *naturelle*, parce que toute solidarité est telle, comme résultant toujours des lois de notre nature. Les influences extérieures et les dispositions natives ne rentreraient absolument pas dans notre étude si elles ne relevaient à aucun degré du vouloir, car elles n'auraient alors aucun caractère moral; mais elles y rentrent, au contraire, de plein droit, parce qu'on choisit jusqu'à un certain point son milieu et ses conditions de vie, parce qu'on se fait en partie son tempérament et qu'on peut modifier son caractère même.

Il ne semble donc ni nécessaire ni facile de « marquer séparément une place pour les liens de la nature (nature physique, — nature morale), une autre place pour les liens que la libre volonté a formés ou serrés. » Très nette en théorie, cette ligne de démarcation est pratiquement des plus malaisées à tracer. Il suffit, croyons-nous, de signaler une fois pour toutes l'importance particulière

des liens que la volonté se crée à elle-même. Et en vérité, cela même est-il nécessaire? N'est-il pas évident que, l'objet essentiel de cette étude étant d'avertir la liberté morale des conditions sous lesquelles elle se meut et des entraves qui l'enserrent, l'attention principale se portera nécessairement vers celles de ces conditions sur lesquelles la liberté a prise, vers celles de ces entraves qu'elle se forge de ses propres mains?

PREMIÈRE PARTIE

SOLIDARITÉ INDIVIDUELLE

CHAPITRE PREMIER.

CONSTITUTION NATIVE ET COMPOSITION DU CARACTÈRE.

Hérédité morale et innéité.

Un enfant vient de naître : rien de plus obscur, assurément, que son avenir moral; qui pourrait prédire ce qu'il vaudra? Nul, cependant, ne s'imagine que cet enfant puisse tout devenir indifféremment, j'entends avec une égale facilité. On ne trouverait personne pour soutenir que sa moralité future ne soit en rien prédéterminée par les aptitudes propres avec lesquelles il vient au monde. Car il s'en faut qu'il soit *table rase*. De même que, au physique, il ne naît pas seulement avec les caractères spécifiques de l'homme, mais avec un tempérament donné et une certaine constitution organique à lui propre; de même il apporte en germe, outre les facultés essentielles de l'esprit humain et les puissances fondamentales communes à toute l'espèce, une complexion intellectuelle et morale particulière, qui

fera son individualité (1). Si l'on en pouvait douter, il n'y aurait qu'à considérer combien l'identité de milieu et d'éducation est impuissante à produire chez deux frères, voire même chez deux jumeaux, l'identité des caractères.

A quoi se ramènent ces traits individuels et d'où proviennent-ils? La plupart, sans nul doute, nous viennent de nos parents, nous sont transmis, comme on dit, avec le sang, plus exactement avec le système nerveux, principal support et instrument de l'activité psychique. A quelques débats que donne encore lieu cette question de l'hérédité, il est douteux qu'aujourd'hui, après les travaux dont elle a été l'objet, quelqu'un fasse difficulté de reconnaître que nous devons à ceux qui nous donnent la vie quelque chose de nos qualités d'esprit et de nos tendances morales. Savoir quoi, voilà le difficile. De leurs parents, les uns semblent tenir plus, les autres moins. Ici l'hérédité est directe et frappante; là, elle est lointaine, ou contestable, ou même tout à fait insaisissable. Mais n'en est-il pas de même des traits et caractères physiques? Très peu nombreux sont, en dehors des carac-

(1) C'est ce qu'on pourrait appeler son *idiosyncrasie morale*, s'il était permis d'emprunter à la langue médicale un mot plus expressif qu'agréable, qu'on a d'ailleurs discrédité en le donnant trop souvent pour une explication, quand il n'est, au contraire, qu'un aveu d'ignorance. Il est à croire que toutes les combinaisons psychologiques imaginables ne sont pas également possibles, et qu'il existe certaines lois de composition des caractères. La « science de la formation du caractère » ou « éthologie » est dès aujourd'hui possible selon Stuart Mill, vu les progrès de la psychologie scientifique et le grand nombre de lois empiriques bien constatées. (*Syst. de logiq.*, liv. IV, chap. v, t. II, p. 446 de la trad. Peisse.) Cette science aurait, ce me semble, à étudier les caractères à l'état statique, c'est-à-dire dans leur composition, et à l'état dynamique, c'est-à-dire dans leurs manifestations et leurs changements. A ce double point de vue, l'étude de la solidarité morale est une partie essentielle de l'*éthologie*, si même elle n'embrasse pas cette science tout entière.

tères dominants et spécifiques, ceux dont la transmission est constante et toujours manifeste. Ils suffisent néanmoins à faire admettre que « *l'hérédité est la loi, la non-hérédité l'exception* (1) ». Seulement, c'est un fait général encore mal analysé, un fait d'une complexcité incroyable, vu la multitude des ancêtres dont le sang coule dans les veines de chacun de nous. Or, l'hérédité morale est moins connue encore, étant plus délicate à observer; mais comme loi empirique, elle n'est pas moins certaine. Les trop rares tentatives d'enquête patiente et méthodique qui ont été faites à ce sujet n'ont pas abouti jusqu'ici à un petit nombre de formules simples et précises; mais elles ne laissent aucun doute sur le fait général de la transmission, que chacun peut constater soi-même.

Assurément, il ne faut pas s'attendre à retrouver, dans chaque enfant, l'image exacte et comme la répétition pure et simple du père, de la mère ou d'un aïeul. Je suis le terme et le produit d'une longue suite de générations, par conséquent le point de rencontre d'une multitude d'influences, les unes plus fortes que les autres, mais toutes persistantes à l'état latent, et du mélange desquelles résulte précisément ma nature individuelle. Dans ces conditions, l'étrange serait que mon caractère fût de tout point identique à celui de tel ascendant, à l'exclusion de tous les autres. Quoiqu'il y ait des exemples de cette ressemblance trait pour trait qui frappe tout le monde, elle ne peut être qu'exceptionnelle et, à y bien regarder, elle n'est jamais que partielle. Souvent le mélange des influences héréditaires est si intime, que nous avons peine, inattentifs d'ail-

(1) Th. Ribot : *L'hérédité*, IIe partie, chap. I, p. 201 de la 1re édition.

leurs et mal informés comme nous le sommes, à reconnaître dans l'enfant aucun trait saillant d'une provenance assignable. De tels cas font-ils exception à la loi de l'hérédité? Bien au contraire, ils en résultent. Elle ne s'applique jamais plus complètement que quand elle se dissimule de la sorte.

La vérité probablement est celle-ci :

A la somme entière de nos ancêtres nous devons nos dispositions les plus générales; de nos ascendants les plus rapprochés nous tenons les plus particulières. Voilà pourquoi c'est avec nos proches que nous avons, en général, les ressemblances les plus étroites : les analogies doivent être plus nombreuses ou plus profondes, à mesure qu'on a plus d'ancêtres communs. A voir les choses d'ensemble et de haut, il est certain que deux Français de la même province se ressemblent plus (et cela au moral comme au physique) qu'un Français et un Allemand; qu'entre les membres d'une même famille il y a le plus souvent un *air de parenté*, et que les ressemblances de détail sont, en moyenne, plus nombreuses entre frères qu'entre cousins.

L'hérédité, je le sais, n'est pas la cause unique de ces faits : il faut faire la part de l'imitation instinctive, de l'éducation, de toutes les conditions communes d'existence. On verra plus loin que rien de tout cela n'a été perdu de vue dans cette étude ; mais si l'hérédité n'explique pas tout à elle seule, nulle autre explication ne dispense de reconnaître l'hérédité. Le bon sens public ne s'y trompe pas; et quoique l'attention des moralistes se soit trop peu arrêtée sur un point de cette importance, le proverbe : *Bon chien chasse de race*, est l'expression populaire d'une profonde vérité morale.

N'exagérons rien, à notre tour. Ce n'est pas telle vertu ou tel vice déterminé que nous apportons en venant au monde, ni même une nature entièrement bonne ou vicieuse sans remède. Nul ne « trouve au berceau la vertu toute faite... (1) » et le vice non plus, Dieu merci. Autrement ces mots n'auraient plus tout leur sens, et la morale serait sans objet. Nous l'avons dit, et c'est le cas de nous le rappeler, il faut bon gré mal gré reconnaître en chacun de nous, qu'on l'explique si l'on peut et qu'on le conçoive comme on voudra, un certain pouvoir, plus ou moins étendu, d'appliquer diversement ses dons naturels, mieux encore, de modifier spontanément sa nature même. Nos aptitudes et tendances héréditaires doivent donc être modifiables, sinon toutes, au moins quelques-unes, sinon indéfiniment, au moins dans certaines limites. Après tout, la variabilité, une plasticité admirable est le caractère général des vivants : comment ferait-elle défaut à l'activité consciente et morale, qui est le plus haut degré de la vie?

Mais il ne suffit pas que nos dons héréditaires puissent être changés, changés en leur nature ou en leur équilibre, il faut encore que nous puissions produire ces changements de nous-mêmes. Sans doute, il n'est pas besoin que nous le puissions toujours, sans conditions, sans lois, dans toutes les circonstances indifféremment; mais il faut que ces changements, quand ils ont lieu, ne soient pas toujours et exclusivement subis par nous, déterminés par des rencontres fortuites ou nécessaires : il faut que nous en ayons, si peu et si rarement que ce soit, l'initiative. Or quelle peut être en

(1) Ed. Pailleron : *Les Faux Ménages*, acte II, scène XIV.

moi cette spontanéité pour ainsi dire créatrice? Ce qui est certain, c'est que rien n'est plus proprement mien, plus véritablement moi-même. Quelle que soit son essence métaphysique et de quelque nom qu'on l'appelle, il faut admettre un tel pouvoir comme le fond dernier, comme la source vive et vraiment originale de notre personnalité.

Ce je ne sais quoi qui, plus que tout le reste, est mon fonds propre, ce moi pur, autour duquel viennent se grouper en quelque sorte tous les attributs, toutes les qualités héréditaires, nous ne savons ni ce qu'il est, ni d'où il vient. Quand et de quelle manière entre-t-il en scène? Émane-t-il lui-même des générateurs avec la vie? Autant de questions à écarter ici. Ne compliquons pas de difficultés insolubles une vérité déjà obscure, quoique moralement certaine. Ce principe d'initiative est impliqué dans la notion du devoir et nécessaire à l'interprétation des phénomènes moraux : admettons-le comme tel; mais reconnaissons de bonne grâce qu'il est hors de nos prises, que l'origine nous en échappe, que nous ne pouvons nous en représenter clairement ni la nature intime, ni les rapports avec le mécanisme physiologique et mental. C'est à lui qu'il faut rapporter sans doute ces soudaines résolutions, ces mouvements spontanés de l'âme, véritables créations morales, déjouant toute prévision. Tout le monde sait, en effet, qu'il est des cas où, des profondeurs de notre être, par une sorte d'inspiration subite dont rien ne rend compte, surgissent des déterminations d'une portée incalculable en bien ou en mal, improvisées en quelque sorte, irréfléchies au point de nous surprendre nous-mêmes, et si bien nôtres cependant, que l'on n'hésite point

à y voir la révélation vraie de ce que nous sommes.

C'est là un fait positif, dont l'histoire même offre plus d'un exemple. Je n'en citerai qu'un, mais des plus remarquables, rapporté par un philosophe, que personne n'accusera de parti pris mystique. Voici ce qu'écrit M. Taine (1) au sujet d'un homme devenu, dit-il, un modèle de droiture, de magnanimité et d'abnégation, un de ces hommes qui font honneur à l'homme, Jean-Antoine, chevalier de Mirabeau, bailli de Malte. « Il était bien de sa race, race féconde et terrible, en qui le cœur, l'esprit, l'imagination, la passion, la volonté, tous les ingrédients de la nature humaine étaient trop forts, où la précocité et l'excès étaient de règle, où tout d'abord le pêle-mêle des instincts animaux et des facultés supérieures éclatait en foudres parmi des fumées et des éclairs. Engagé à douze ans dans la marine, pendant les trois ou quatre années qui suivirent, il ne passa pas, dit son frère, huit jours de l'année hors de la prison, et, sitôt qu'il voyait le jour, courait se perdre d'eau-de-vie et, de là, tomber sur le corps de tout ce qu'il trouvait sur son chemin, jusqu'à ce qu'on l'abattit et le portât en prison. Mais avec cela il l'avait de l'honneur à l'excès, et ses chefs, gens expérimentés, promettaient toujours à ma mère qu'il serait un jour excellent. Cependant personne ne pouvait l'arrêter, et il *s'arrêta tout à coup de lui-même.* »

On a contesté, à vrai dire, qu'il fût nécessaire pour expliquer ces résolutions d'admettre un fond d'*innéité* irréductible aux données héréditaires. Ce qu'elles ont d'imprévu pourrait tenir uniquement à la complexité

(1) Disc. de récept. à l'Académie française.

de notre nature, telle que la fait l'hérédité même, à la multitude des puissances ignorées latentes en chacun de nous. — Mais cette hypothèse, bien qu'il soit impossible d'en démontrer la fausseté, ne paraît nullement satisfaisante. Si elle a l'avantage de ne faire intervenir aucune cause hétérogène et inconnaissable, elle donne pour explication notre ignorance même; puis, elle a le défaut plus grave encore de ne laisser point de place à la liberté.

Nous avons sur ce point le témoignage de Stuart Mill, d'autant plus intéressant à recueillir qu'il est moins suspect. Ce déterministe, dont le grand sens pratique égale la sincérité, n'hésite pas à déclarer que « notre caractère est formé *par* nous, aussi bien que *pour* nous; » que, s'il est, en effet, le produit de notre organisation particulière et des circonstances, « notre désir de le façonner dans tel ou tel sens est aussi une de ces circonstances, et non la moins influente »; que nous sommes, enfin, « exactement aussi capables de former notre propre caractère *si nous le voulons*, que les autres de le former pour nous. » Dira-t-on que ce désir de modifier notre caractère doit à son tour avoir une cause? — Oui certes, répond Stuart Mill, mais cette cause, « n'est pas notre organisation, ni même notre éducation seule, c'est ou notre expérience, l'expérience des conséquences fâcheuses du caractère que nous avions précédemment, ou quelquelque vif sentiment d'admiration, *ou quelque aspiration soudaine*. » Le sentiment de cette faculté que nous avons de modifier, *si nous le voulons*, notre propre caractère, est « celui même de la liberté morale; » et Mill proclame avec force la supériorité pratique de cette croyance sur la croyance contraire. « Il importe beau-

coup, en effet, que ce désir (de changer notre caractère) ne soit pas étouffé par la pensée que le succès est impossible; il importe de savoir que, si nous avons ce désir, l'œuvre n'est pas si irrévocablement achevée qu'elle ne puisse plus être modifiée. »... « L'application d'un terme aussi impropre que celui de Nécessité à la doctrine de la causalité, quand il s'agit du caractère humain, me semble un des exemples les plus frappants en philosophie de l'abus des termes... La doctrine du libre arbitre, mettant en évidence précisément cette portion de la vérité que le mot Nécessité fait perdre de vue, c'est-à-dire la faculté que possède l'homme de coopérer à la formation de son propre caractère, a donné à ses partisans un sentiment pratique beaucoup plus approchant de la vérité que ne l'a généralement été, je crois, celui des Nécessitariens. Ces derniers peuvent avoir plus fortement senti ce que les hommes peuvent faire pour se former mutuellement leur caractère; mais la doctrine du libre arbitre a, je pense, entretenu chez ses défenseurs un sentiment plus vif de l'éducation et de la culture personnelles » (1).

Voilà ce qui nous détermine à admettre chez l'enfant un facteur essentiellement personnel, centre originel et futur régulateur de toutes les qualités héréditaires. Qu'on nous accorde en revanche (on le peut maintenant sans scrupule) l'hérédité et sa part, sa grande part dans la vie morale. Voyons de plus près le rôle qu'elle y joue, et tâchons de nous en rendre compte.

I. — En premier lieu, tout le monde avoue que les fous avérés sont irresponsables. L'enfant que nous con-

(1) *Syst. de Logique*, trad. L. Peisse, t. II, pp. 423-26.

sidérons le serait donc aussi, et manquerait d'un attribut essentiel de l'agent moral, si, pour une raison ou pour une autre, soit qu'il eût des parents fous déjà, ou seulement épilectiques, ou ivrognes, il naissait décidément idiot.

Mais ce qui est vrai absolument de la folie caractérisée l'est à divers degrés de la manie, de l'imbécillité, des mille dérangements de l'équilibre mental. De la lucidité parfaite (plus rare peut-être qu'on ne le croit) à la démence, les échelons sont innombrables, les transitions imperceptibles : si donc la moralité d'un homme dépend premièrement de sa santé intellectuelle, de son bon sens, de son jugement, comment ne pas avouer que ces dons, quoiqu'ils soient peut-être « les mieux partagés (1) », se montrent fort inégaux dès l'enfance ?

Si de la raison, qui n'est en ce sens que l'équilibre plus ou moins heureux de toutes les facultés, nous passons à l'examen des diverses facultés intellectuelles, nous trouvons que toutes celles qui ont une part notable dans la moralité, bien que susceptibles d'être cultivées et disciplinées ultérieurement, sont déjà, en puissance, inégalement réparties chez les enfants. De même qu'ils naissent avec des sens plus ou moins délicats, ils sont, en venant au monde, plus ou moins prédisposés à être attentifs ou distraits, inégalement aptes à réfléchir, à raisonner, à prévoir, inégalement doués de mémoire et d'imagination.

Le caractère héréditaire de ces différences originelles ne saurait être contesté, et cette transmission n'est pas plus inintelligible que celle des dispositions physiolo-

(1) Descartes : *Disc. de la méthode*, I, 1.

giques, si l'on songe aux liens, cachés mais certains, de ces facultés avec le cerveau. Qui s'étonnera qu'à un système cérébro-spinal parfaitement sain, riche, harmonieux en toutes ses parties, vigoureux en toutes ses fonctions, se trouve uni un esprit ferme et bien doué? N'est-ce pas le contraire qui aurait lieu de surprendre? Et ne serait-ce pas le renversement de la raison comme des faits, si la débilité native, la détérioration et la destruction partielle des centres nerveux n'entraînaient aucun trouble intellectuel? Il faudrait pour cela que l'admirable appareil cérébral ne fût d'aucun usage, ce que personne ne prétend. Le spiritualisme nie qu'il soit la cause principale et l'unique *substratum* de la pensée, mais qui a jamais nié qu'il fût la condition et l'organe de la vie mentale? — En tout cas, l'hérédité des facultés intellectuelles est un fait, de quelque manière qu'on l'explique : or, quel n'est pas leur rôle dans la conduite morale!

II. — C'est un long chapitre qu'il faudrait écrire sur les rapports de l'imagination et de la moralité. Je laisse de côté la *qualité* de l'imagination, c'est-à-dire sa direction. Je veux admettre qu'elle soit à l'origine une puissance indéterminée, ou à peu près; je reconnais surtout volontiers que, d'ordinaire, à l'état normal, elle est soumise au contrôle de la volonté. Mais elle nous est donnée plus ou moins forte, voilà ce qui est sûr. On l'a dit mille fois, à propos du génie, dont elle semble être la maîtresse pièce, à propos de l'inspiration artistique, dont elle est la flamme, c'est peut-être de toutes nos facultés celle qu'on se donne le moins quand elle manque. De là l'admiration qu'elle inspire, et son caractère

en quelque sorte divin, quand elle est réglée par la raison. Déréglée, elle fait les fous, que le peuple croit *possédés* de quelque démon : autre façon de désigner une puissance tyrannique, terrible, échappant à notre direction.

On voit les conséquences : l'homme d'une imaginatian ardente souvent ne s'appartient plus ; or, une condition capitale de la moralité est de s'appartenir.

D'une manière générale, on peut dire qu'à la source de toute grande vertu, de toute action morale de haute portée, comme aussi au fond de tout grand dérèglement, soit durable soit accidentel, on trouve l'entraînement bon ou funeste d'une imagination puissante. Dugald Stewart (1) a fait cette remarque profonde; que beaucoup d'hommes ne manquent de bonté que parce qu'ils manquent d'imagination. Ils s'apitoieraient sur les maux des autres, s'ils se les représentaient assez vivement. Tout homme est plus sensible aux souffrances plus voisines de lui; on est ému malgré soi de celles dont on est témoin. Un accident qui arrive dans notre quartier, dans notre maison, nous bouleverse; mais il faut plus d'imagination pour prendre à cœur les catastrophes lointaines; il en faut beaucoup pour travailler avec suite à adoucir les misères ou à réparer les injustices dans une autre partie du monde. — Les grands hommes de bien sont des poètes à leur manière; non seulement, en effet, une grande action est une création incomparable, et une belle vie le plus beau des poèmes, mais il y a littéralement de l'inspiration dans un dévouement sublime, et il faut, pour en être capable, que

(1) *Philosophie de l'esprit humain*, t. II, chap. VIII, sect. 4. — Cité par M Fr. Bouillier : *Du plaisir et de la douleur*, 2e édition, p. 196.

la volonté ait comme auxiliaire une imagination ailée, violemment éprise de l'idéal.

Chacun sait la part qui revient à cette « folle du logis » dans la passion ; or, nul moraliste ne serait assez malavisé pour proscrire la passion, toutes les passions indistinctement. La vertu consiste à les régler, non à les détruire (ce qui d'ailleurs serait impossible). Il y a des passions nobles, généreuses ; les déraciner serait nous amoindrir : tout ce que nous pouvons et devons faire, c'est de les nourrir aux dépens des autres, de mettre leur fougue au service de la raison contre les passions inférieures. Alors l'imagination, de folle devient sage. C'est cette « folie du bien » qui rend la vertu ingénieuse, inventive et entreprenante; qui fait qu'on calcule plus, qu'on ne connaît plus d'obstacles, qu'on trouve des délices dans le sacrifice.

Mais inversement, il est presque impossible d'exagérer les effets désastreux d'une imagination dévoyée. Quel ennemi de la moralité, que cette faculté essentiellement intempérante, dès qu'elle s'égare! C'est elle qui cause nos plus grandes chutes par la violence avec laquelle elle se porte vers les biens inférieurs. Elle fait ou elle double la force de toutes les tentations par l'attrait qu'elle prête aux jouissances rêvées : de là les audaces mauvaises inspirées par des désirs ou des convoitises invincibles; de là, par exemple, le dérèglement, bientôt complet et à la fin irrémédiable, du voluptueux, sans cesse obsédé de folles images.

M. Renouvier a décrit en traits saisissants ce qu'il appelle excellement le *vertige* moral, lorsque, dans une situation profondément troublante, l'esprit, assailli, envahi de visions délirantes, perd l'équilibre, et que la

volonté éperdue s'abandonne. Assurément il y a autre chose dans ce phénomène que l'enfièvrement de l'imagination : comme le vertige proprement dit, auquel on l'assimile très heureusement, il tient aussi à la sensibilité naturelle, aux habitudes prises, aux dispositions du moment, aux circonstances; mais on y est plus sujet avec une imagination très vive.

Cela s'explique sans doute par cette remarque de M. A. Bain : que toute idée tend à passer à l'acte; que la représentation la plus froide est déjà, en quelque sorte, une action commencée; qu'une pensée soudaine et frappante entraîne presque toujours des mouvements appropriés, quoique involontaires. L'image intense, absorbante, d'un acte possible nous donne donc une tendance très forte à l'accomplir, tendance parfois irrésistible, même quand l'acte est funeste visiblement, à plus forte raison quand la prévision en est enivrante.

Voilà donc de quelle importance il est, pour l'avenir moral de notre enfant, de naître avec une imagination plus ou moins ardente et plus ou moins disciplinable. On le comprendra mieux encore lorsque, passant de la vie individuelle à la vie collective, nous aurons à décrire ce que Malebranche appelle si énergiquement « la contagion des imaginations fortes. »

III. — La mémoire, autre faculté héréditaire, bien qu'infiniment plus susceptible d'accroissement volontaire, joue un rôle moins dramatique, mais plus nécessaire dans la vie morale. Un acte, avons-nous dit, n'a de caractère moral que s'il est fait en connaissance de cause, avec délibération et prévision. Mais, toutes

choses égales, on voit d'autant plus clair dans une situation qu'on a plus d'expérience; on prévoit plus sûrement quand on sait plus; on est mieux à même d'évoquer devant soi et de juger les possibles, on est de meilleur conseil à soi-même et aux autres, quand on a un plus grand nombre de points de comparaison. Tel, dont on blâme la légèreté morale, semble pécher littéralement par oubli des leçons de l'expérience. D'autres, au contraire, ne restent esclaves d'un vice qu'ils déplorent, insensibles aux exhortations qu'ils trouvent sages, que faute de pouvoir se soustraire au charme enveloppant des souvenirs. Un homme entièrement privé de mémoire, s'il en pouvait exister un, serait exempt d'une de nos plus grandes causes de perversion; mais, incapable de rien apprendre, il manquerait d'un des attributs par où nous sommes des êtres perfectibles.

Qu'est-ce, après tout, que la mémoire? Un mode particulier de l'habitude; or, le vice et la vertu sont aussi, par définition, des habitudes. L'habitude intellectuelle, ou souvenir, ne peut pas plus être sans action sur les habitudes pratiques constituant la moralité, que la connaissance n'est sans action sur la conduite, la pensée sur la volonté.

IV. — Enfin, des facultés intellectuelles dont l'importance morale est peut-être plus grande encore, sont aussi jusqu'à un certain point héréditaires; ce sont ces facultés presque identiques au fond: l'attention, la réflexion, le raisonnement; l'attention, qui est l'intense concentration de la pensée sur un objet; la réflexion, qui est son retour sur elle-même; le raisonnement, qui est son effort pour se retrouver elle-même dans

les choses, en y mettant l'ordre et la liaison dont elle a besoin.

L'action morale doit être réfléchie, même quand elle est faite d'inspiration. Nous avons fait aussi large que possible la part du bon naturel, de l'heureuse irréflexion dans la moralité ; mais nous n'entendons pas exagérer une vérité au détriment d'une autre, ni faire d'une revendication nécessaire un paradoxe. A nos yeux, comme aux yeux de tous les moralistes, la réflexion est la faculté morale par excellence.

Nous irons même plus loin. Modifiant un peu la belle pensée de Socrate, nous dirons que la sagesse est, en réalité, identique non pas à la science, mais à la réflexion, et que le vice est, au fond, non pas une ignorance, mais une distraction. Ces propositions contiennent, croyons-nous, ce qu'il y avait de vrai dans la formule socratique, sans offrir le même danger ni soulever les mêmes protestations : car, dans la réflexion et la distraction, une part revient à la volonté; la responsabilité y trouve donc place, bien plus visiblement que dans la science et l'ignorance. Quoi qu'il en soit, c'est à la lettre que nous regardons la réflexion comme la garantie à la fois suffisante et nécessaire de la sagesse ; et les méchants, pour nous, sont surtout des distraits.

Ce serait faire une objection trop facile, de nous rappeler ce qu'il y a d'énergie et de constance dans certains criminels, ce que certains vices demandent de calcul. Tout être pensant garde nécessairement quelque puissance d'attention ; à plus forte raison, l'homme d'une malfaisance active et ingénieuse, d'une immoralité raffinée : aussi, l'irréflexion que je lui attribue n'a-t-elle rien

de commun avec cette entière dispersion de la conscience, qui n'est pas même l'état permanent des fous, qui est tout au plus celui des animaux.

En disant que nous péchons par défaut de réflexion, voici comment je l'entends. La plupart du temps nous savons fort bien en quoi nous faisons mal, mais, faute de vigilance, nous nous laissons quand même envahir par la tentation. D'autres fois nous ne voulons pas prendre la peine d'analyser une situation complexe et troublée, nous nous abandonnons les yeux fermés, sans nous demander seulement où est le devoir. Dans les deux cas, on cesse de se posséder, manque d'attention : abdiquer la direction de soi-même est si commode ! Les stoïciens avaient bien compris que cette étourderie plus ou moins consentie est la vraie source de nos misères morales. « A toutes tes pensées, dit Epictète, demande soigneusement le mot du guet, et tu ne seras pas surpris (1) ».

Mais, dira-t-on, en quoi sont-ils inattentifs, ceux qui font le mal de sang-froid, avec une énergie très lucide et une intention très arrêtée? — N'hésitons pas à le dire, ceux-là mêmes sont des *égarés*, selon une expression qui dit à merveille ce qu'ils méritent à la fois de blâme et de pitié. Quelque réflexion que supposent leur fautes, elles en supposent toujours moins que n'en eût demandé, dans les mêmes circonstances, la droite conduite. Pour regarder en face le devoir et y rester fidèle, ne fût-ce que par abstention, il faut plus de vraie force d'esprit et une plus parfaite possession de soi, que pour conduire savamment une honteuse intrigue. L'habileté

(1) Epictète, trad. H. Tampucci, § 27, p. 65. — V. aussi tout le chap. XII du livre IV des *Entretiens* : Περὶ προσοχῆς, De *l'attention*. Cf. Marc-Aurèle, XV, x, XV, XVIII : « Accoutume-toi à analyser... »

et la prudence des coupables impliquent donc toujours, en depit, ou plutôt à cause même de l'ardente attention qu'ils donnent à l'objet de leur passion, une profonde distraction à l'égard de la vérité qu'ils faussent, de la raison qu'ils n'entendent plus, de la justice qu'ils violent. Car il y a deux sortes de distraction, toutes deux funestes à la moralité, mais diversement : la distraction en quelque sorte absolue, chute momentanée dans un état voisin de l'inconscience; puis la distraction relative, ou inattention partielle, quand l'esprit, absorbé dans une pensée, ou captif sous le charme d'un objet, oublie tout le reste et lui-même. C'est ce dernier genre de distraction qu'on retrouve dans la corruption élégante et l'immoralité froide.

Comment admettre, en effet, que le mal puisse être vu à plein et pourtant voulu pour lui-même? La préférence du pire est en soi inintelligible (1). Rien n'est intelligible que par le bien ; dans sa régression de raisons en raisons, notre esprit ne trouve la raison dernière et suffisante des choses que dans le bien ; il ne s'arrête satisfait que lorsque, à son dernier *pourquoi*, on peut répondre : parce que cela est bien. Comment donc un être pensant pourrait-il agir lui-même délibérément par je ne sais quelle absurde prédilection pour le mal? Si véritablement il y avait des êtres capables d'aimer le mal pour lui seul, sachant que c'est le mal, voyant aussi

(1) *Omnis peccans est ignorans*, disait-on dans l'école ; ou encore : *Voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione repræsentatur ab intellectu*. Descartes, qui approuve ces formules, dit à son tour et mieux encore : « Si nous voyions *clairement* que ce que nous faisons est mauvais, il nous serait impossible de pécher *pendant le temps que nous le verrions en cette sorte*. » (Lettre à un R. P. jésuite, mai 1644, p. 247 de l'édition des *Œuvres choisies* de Descartes, par M. Alf. Fouillée.)

clairement que possible et la laideur de leur faute et la majesté du devoir qu'ils violent, ces êtres-là seraient au-dessous des animaux eux-mêmes : la nature humaine ne comporte pas cette monstrueuse méchanceté. Il faut bien le remarquer, à cet abîme de perversité, que la raison se refuse à concevoir, il n'y aurait aucune issue. On comprend le retour à soi-même d'un esprit jusque-là dissipé ou égaré, on comprend la vision claire du bien après la vision trouble; mais qu'elle raison y aurait-il pour qu'un être volontairement mauvais vînt jamais à s'amender? En vain on lui ferait voir l'horreur de sa conduite : il s'en rend compte et s'en applaudit; il a choisi l'abjection même, sans que rien en lui protestât.

Ainsi, l'hypothèse de la perversité radicale est insoutenable. La malfaisance, qui ne peut être choisie pour elle-même par un être raisonnable, ne l'est donc que grâce à une éclipse partielle de la raison ; et comme, par définition, les données de la raison, permanentes au fond de nous, ne font jamais défaut à qui s'y rend attentif, nos aberrations tiennent, en somme, à une insuffisante réflexion, à une attention ou relâchée ou exclusive.

Un acte délibéré ne pouvant être voulu que pour le bien qu'on y voit, notre innocence serait toujours entière, si notre appréciation, quand elle est défectueuse, l'était en dépit de nous. C'est le cas, on peut l'admettre, pour les tout jeunes enfants, les vieillards en enfance, les infirmes d'esprit. Comme les animaux, auxquels ils ressemblent en cela, ils ont le bénéfice de leur irréflexion inconsciente. Mais, sauf les cas extrêmes, il y a toujours plus ou moins d'insouciance ou de lâcheté dans l'irréflexion, il y a toujours un peu de sophisme en toute erreur. Même ceux dont les fautes sont le plus excusa-

bles, vu leur bonne foi, par exemple les fanatiques, peuvent toujours être sommés de soumettre à un nouvel examen leurs principes d'action. Une critique plus attentive leur en ferait découvrir le vice; et s'ils refusent de faire cet examen de conscience, ils ne sont pas exempts de torts. On ne leur accordera les circonstances atténuantes que si le mal qu'ils font est sans profit pour eux, ou, mieux encore, s'il leur coûte assez à eux-mêmes pour les mettre au-dessus de tout soupçon. A plus forte raison l'excuse tirée de l'irréflexion ne serait-elle pas valable du moment où l'on voudrait se l'appliquer, se la prodiguer à soi-même. En vain penserait-on par là se mettre en paix avec sa conscience. Le fait même d'accuser notre distraction entraînerait pour nous l'obligation d'autant plus urgente d'y remédier. Car, s'il est quelque chose sur quoi la volonté ait prise, c'est le cours de nos pensées : rien n'est plus en notre pouvoir que de réfléchir, et cela même est le devoir fondamental. La liberté est là, ou elle n'est pas.

Mais là même elle est limitée, conditionnée, inégalement favorisée par les dispositions naturelles. Certains enfants se montrent de bonne heure attentifs, réfléchis, du moins disposés à le devenir; d'autres, d'une étourderie presque maladive, sont incapables de fixer même un seul instant leur pensée. Qui peut douter que la *sagesse* ne soit plus facile et pour ainsi dire plus naturelle aux premiers? Aux autres aussi elle sera possible, il faut le croire; mais elle leur coûtera plus d'efforts.

V. — Nous touchons ici encore à la question capitale. Cet effort de volonté, dont les uns ont plus besoin que les autres, tous en sont-ils également capables? Il ne le

semble pas. Ceux-là, du moins, en sont-ils plus capables qui en ont le plus grand besoin? C'est le contraire qui paraît vrai. Force morale et réflexion, c'est tout un; or les natures irréfléchies, à qui il faudrait plus de force pour se maintenir dans le devoir, ne sont en réalité irréfléchies que parce qu'elles manquent de force. La distraction est un mode et un signe de la faiblesse. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de force ou de faiblesse corporelle, musculaire; mais la force morale dont il s'agit n'est-elle pas aussi un don de nature, n'a-t-elle pas aussi son appui dans l'organisme? Il est bien difficile de croire qu'elle soit sans rapports avec l'organisation nerveuse, chose héréditaire entre toutes, et véhicule, pour ainsi dire, de toutes nos qualités héréditaires. On peut avoir l'énergie d'un héros, d'un martyr, avec les apparences les plus chétives; mais le pourrait-on avec un cerveau mou et des nerfs sans vigueur? Pour le dire en passant, c'est là précisément la raison que font valoir les moralistes contre certains vices relativement inoffensifs, et pourtant justement flétris : ces vices, dit-on, énervent le caractère autant que le corps; ils font un système nerveux débilité, usé, avec lequel ne sauraient subsister la virilité et la santé morales. Il faut donc en prendre notre parti : jusque dans la force morale, nous trouvons des éléments autres que le vouloir pur, des facteurs que la liberté pourra modifier, mais qu'elle ne fait pas, et avec lesquels il faut d'abord qu'elle compte.

Il vaut la peine d'insister sur ce point; et, si telle est la vérité, d'en mesurer les conséquences. Elles ne sont pas si choquantes ni si décourageantes qu'on pourrait le croire.

La force est le commun ressort de toutes les autres

vertus, elle est nécessaire à l'accomplissement de tous les devoirs sans exception, nécessaire pour l'action et pour l'abstention même, nécessaire pour l'établissement et le maintien de l'ordre en nous-mêmes. La force d'exécution, la force de volonté, la force de pensée, ne sont pas, au fond, hétérogènes. Idée, volition, action, diffèrent en degré plus qu'en nature; ce sont trois anneaux d'une même chaîne. L'acte proprement dit est le prolongement extérieur et visible, l'achèvement de l'intention; l'intention est un acte moindre et qui reste intérieur, soit à cause des obstacles, soit faute d'intensité; à son tour, l'idée est un commencement d'intention. L'idée très vive et à laquelle nulle autre ne fait équilibre tend aussitôt à se changer en intention, comme l'intention forte à se traduire en acte. Cela est si vrai, qu'ayant à nous défendre d'avoir voulu tel acte, nous protestons que l'idée ne nous en est même pas venue.

Cette analyse, ou plutôt cette synthèse, par laquelle apparaît l'unité de notre vie morale, depuis la plus vague conception jusqu'à l'entier accomplissement de l'acte, est si bien conforme à la réalité, qu'elle fournit la meilleure explication, sinon la seule, de nos jugements, en apparence contradictoires, sur la valeur morale de l'intention. S'agit-il d'une intention mauvaise, nous sommes sans pitié; il nous semble que « l'intention fait le crime. » Non sans raison, puisque une intention mauvaise est une ébauche de mauvaise action, et que c'est déjà trop d'une faute commencée, bien qu'il faille toujours savoir gré à l'intention coupable de n'être pas devenue assez forte pour passer à l'acte. Réciproquement, la bonne intention est un commencement de bonne

action, et a déjà de la valeur à ce titre; mais ce n'est pas assez que les actes bons soient ébauchés, nous en demandons l'achèvement. Voilà pourquoi les bonnes intentions ne sauraient tout à fait nous contenter. Elles ne sont jamais assez bonnes, tant qu'elles ne sont pas assez fortes pour se produire au dehors en actions vertueuses. En un mot, on a toujours trop d'énergie pour le mal, jamais assez pour le bien.

Mais ici l'objection apparaît dans toute sa force : s'il ne tient pas à moi seul d'avoir plus ou moins d'énergie, alors que l'énergie personnelle est de toutes manières la condition fondamentale de la moralité, comment puis-je être encore un agent moral responsable? On a beau faire appel à ma volonté, m'affirmer que tout est possible à qui veut fortement, qu'importe, si je n'ai point de volonté, comme on dit, et si, ma nature étant ce qu'elle est, une mollesse incurable me condamne à d'impuissantes et fugitives velléités? Quoique la question de la responsabilité doive venir ailleurs, quand nous chercherons dans nos conclusions de quelle manière la responsabilité subsiste avec la solidarité, nous ne pouvons refuser d'en dire ici un mot; car, s'il n'y avait dès maintenant aucun biais par où elle pût être sauvée, il faudrait renoncer à écrire une fois de plus dans cette étude le mot de moralité, qui désormais aurait perdu son sens.

Mais d'abord, qu'y a-t-il de choquant à ce que la force morale soit inégalement répartie, pourvu que chacun ne soit obligé que dans la mesure de ses forces? De cette inégalité native ne résulte nullement l'irresponsabilité universelle, mais seulement l'inégale responsabilité des individus, laquelle est de toute évidence.

S'il s'agit des sanctions dernières, tous ceux qui les admettent ne proclament-ils pas nécessaire qu'il nous soit demandé compte exactement et uniquement de ce que nous aurons pu? Et quant à la vie présente, où serait le mal si, en raison de notre impuissance à mesurer les forces d'autrui, nous devenions moins prompts et plus indulgents en nos jugements?

Ce qui serait funeste, ce serait l'excès d'indulgence pour nous-mêmes; mais cette conséquence n'est pas tant à craindre qu'on le croit : ou du moins, si elle est à craindre de la part de ceux qui ne cherchent qu'à se tromper eux-mêmes, elle est logiquement illégitime. Il est clair, en effet, qu'on est mal venu à alléguer soi-même sa faiblesse morale. Si elle est feinte, il y a une faute flagrante, et qu'on sent tout le premier, à tâcher ainsi (d'ailleurs en vain) de se payer d'un sophisme. Si elle est réelle, on a mauvaise grâce, dès qu'on la connaît, à s'y complaire. En avoir conscience et en parler oblige à faire effort pour la vaincre, et la responsabilité rentre de la sorte par la porte même par où on voudrait l'éconduire.

La conclusion sur ce point serait donc celle-ci : s'il y a des êtres d'une faiblesse morale radicale et inconsciente, ces êtres-là sont des malades, irresponsables en effet; mais tels ne sont pas ceux qui sentent eux-mêmes leur impuissance. La volonté qui connaît et déplore son manque d'énergie est tenue, par cela seul, à une certaine vigilance et capable d'un certain effort; elle est responsable juste à proportion de ce qu'elle peut.

C'est ainsi que, sans porter atteinte à aucune des conditions essentielles de la morale, nous pouvons reconnaître chez les enfants, antérieurement à toute éduca-

tion, une très inégale aptitude à vouloir. Au reste, répétons ici l'aveu que nous avons fait une fois pour toutes : il doit y avoir à la racine même de la volonté quelque activité toute libre, une spontanéité pure, supérieure à l'aveugle énergie physiologique et la dirigeant, quoique plus ou moins empêchée ou renforcée, à son tour, par la pauvreté ou la richesse de l'organisation.

VI. — En avons-nous fini avec les dispositions héréditaires de nature à influer sur la moralité ? Pas encore. Il nous reste à parler de ce qu'on appelle d'un seul mot la sensibilité, c'est-à-dire des tendances affectives : le caractère héréditaire en est aussi incontestable que l'importance morale.

L'ardeur au plaisir, la multiplicité des désirs et leur intensité, la vivacité des émotions agréables ou douloureuses, sont avant tout affaire de tempérament. Le naturel pourra être modifié en ce point comme en tout autre, soit; mais les changements seront plus ou moins nécessaires, plus on moins faciles aussi, et, en général, moins faciles là où ils seront plus nécessaires. Qu'on jette encore les yeux sur les enfants : ce n'est pas seulement en vivacité et en profondeur que diffère leur faculté de sentir, c'est aussi en qualité et en direction. C'est sans doute le cas ou jamais de dire avec Montaigne : « Tout ceci peut se rapporter à l'étroite couture de l'esprit et du corps, s'entre-communiquant leur fortune (1). » Toujours est-il qu'il y a des natures impressionnables et des natures quasi inertes, des âmes dures

(1) *Essais*, liv. I, ch. XX.

ou tendres, irascibles ou calmes, égoïstes ou affectueuses, voluptueuses ou froides; et, dans l'immense majorité des cas, ces dispositions du cœur visiblement nous viennent de nos parents.

Si cela est, la solidarité morale est ici certaine et frappante, non seulement parce que telle vertu particulière, facile à tel tempérament, est presque impossible à tel autre, mais à cause des rapports généraux de la volonté et des mobiles.

De même qu'il n'y a pas de volition sans motifs, de même il n'y a, en fait, jamais de volition sans mobiles sensibles. La volonté diffère du désir, mais n'en est pas indépendante. Une détermination ne peut avoir sa raison d'être que dans un *bien* aperçu, et il est de la nature de tout bien d'exercer un attrait. Même la loi morale tempère la froide austérité de son commandement par le charme de la perfection, au nom de laquelle elle commande. Elle parle au cœur en même temps qu'à la raison, et ne se fait bien obéir que de ceux qu'elle touche. Le devoir abstrait serait lettre morte. Kant, pour l'avoir dégagé dans toute sa pureté, n'a peut-être pas assez vu que ce n'est point ainsi qu'il s'offre aux hommes et agit sur eux. Il est très bon de rappeler que le devoir exige le respect de ceux-mêmes à qui il n'inspire pas d'enthousiasme; mais avouons qu'on l'accomplit mieux quand on l'aime. Cela est vrai même des devoirs de stricte justice : rien n'est si difficile que d'être juste quand il en coûte trop. A plus forte raison est-ce vrai de la charité, qui par définition doit venir du cœur. — En ce sens, on peut donc dire qu'une vive sensibilité constitue un grand avantage moral.

Pourtant, sentir vivement est le fait de toutes les

natures passionnées, le fait, par conséquent, des âmes violentes et impétueuses dans le vice, aussi bien que des âmes délicates, avides de perfection. Une grande sensibilité est donc un empêchement à bien faire, dès qu'elle n'est pas en accord avec la raison. Elle centuple nos forces : si ce n'est pas pour le bien, c'est pour le mal. Point de milieu : la médiocrité morale n'est pas le fait des personnes susceptibles d'émotions fortes, capables de grands entraînements. Je n'excepte pas même le cas où une extrême mobilité d'impressions fait qu'on dépense beaucoup de sensibilité en mille riens, sans suite et sans but : cela même n'est-il pas une grave infériorité morale?

Faut-il donc dire que, tout pesé, le peu de sensibilité est décidément préférable? Je ne l'oserais pas. Une certaine tempérance est, il est vrai, facile aux natures inertes; mais elles n'y ont guère de mérite, n'ayant presque à vaincre aucune tentation : ce n'est qu'une vertu négative. Cette moralité tout extérieure n'est d'ailleurs pas sans prix au point de vue social : elle est une garantie d'ordre public et assure le respect des personnes. La même insensibilité est encore favorable à la dignité individuelle, en ce que, grâce à elle, le jugement a plus de chance de demeurer sauf et entier, l'âme de garder son assiette, tandis que rien n'altère autant la raison que le trouble du cœur (1). Il n'est est pas moins vrai que, toutes choses égales, les âmes chaudes et vibrantes sont plus perfectibles que les autres. Elles valent mille fois plus, du jour où elles

(1) « L'impression des passions ne demeure pas superficielle, dit Montaigne, ains va pénétrant jusqu'au siège de la raison, l'infectant et la corrompant. *Essais*, I, XII, p. 68 de l'édit Lefèvre.

viennent à s'éprendre du bien. Alors, en effet, se vérifie cette belle pensée de Pascal : que le cœur est une sorte de raison sensible, plus clairvoyante et plus puissante que l'autre (1).

En résumé, nous venons de voir que les principaux éléments de notre constitution psychique (éléments dont l'ensemble fera notre personnalité, et dont le jeu fera notre moralité), se trouvent en nous à l'état embryonnaire au moment de la naissance, et s'y trouvent déjà en des proportions dété terminées, variant d'un individu à l'autre. Tout n'est sans doute qu'en puissance dans l'âme de l'enfant, quand il commence à respirer; mais ces puissances multiples, qui se manifesteront avec le temps, sont déjà combinées en chacun d'une certaine manière donnée, quoique modifiable, dans un certain équilibre, quoique instable.

Parmi elles en figurent deux, plus particulièrement essentielles à la moralité, que nous pouvons regarder comme réparties plus également que les autres : la faculté de porter des jugements catégoriques, ou de penser sous la forme du devoir, et le pouvoir de nous déterminer spontanément, avec le sentiment d'un libre choix. Seulement, ces deux facultés, permanentes si l'on veut et peut-être indélébiles en un sens, sont, en réalité, sous la dépendance des qualités intellectuelles et affectives auxquelles elles se trouvent unies. Le sens du devoir n'est pas, en fait, également net et impertur-

(1) « Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas. » *Pensées*, édit. Havet, t. II, p. 88. — « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur... » I, 119. — « Le cœur à son ordre », I, 102.

bable chez tous; le choix n'est pas toujours aussi vraiment libre qu'on le croit.

Car, si grande qu'on fasse la part de la volonté pure, il est impossible de ne pas reconnaître que, dès qu'elle s'engage dans l'ordre des phénomènes, elle est plus ou moins bien servie, parfois favorisée, parfois étrangement contrariée, par les conditions psychologiques au milieu desquelles elle se déploie et par la matière à laquelle elle s'applique. En un mot, la moralité d'un homme dépend des aptitudes natives qui composent son tempérament moral, ou caractère, et qui, dès le berceau, l'inclinent davantage vers tel mode d'action ou vers tel autre. Ce qu'il peut avoir de spontanéité libre est solidaire de tout ce qu'il reçoit de la nature. Une certaine constitution psychique lui vient de ses parents avec la vie : il la subira avant de songer, et peut-être sans songer jamais à la modifier; il la subira jusque dans les tentatives qu'il pourra faire pour la changer. Il ne fera rien qu'avec elle et par elle.

Mais l'enfant au berceau, dénué de conscience claire et d'expérience, incapable de réflexion et de jugement, n'est point encore un agent moral. S'il pouvait grandir dans cette ignorance des choses et de lui-même, son innocence serait toujours entière, quoiqu'il fît; mais ce serait l'innocence même de l'animal. Ses actions ne seraient jamais ni morales, ni immorales; elles seraient *amorales*, si l'on peut dire ainsi. Il n'en va pas de la sorte : bientôt on voit éclore en lui la pensée, et avec elle les vices et les vertus.

Assistons donc à sa croissance; voyons ses dispositions latentes s'éveiller peu à peu, et ses puissances passer à l'acte. La solidarité va nous apparaître sous de

nouveaux aspects. Au sein des facultés et des tendances héréditaires, tout à l'heure considérées dans leur équilibre originel, va se produire, au cours de la vie, un perpétuel changement. Or, non seulement la valeur morale du sujet à chaque moment donné résultera du mutuel rapport de toutes ses tendances à ce moment, mais ses actes successifs seront liés entre eux de la même manière, chacun dépendant de tous ceux qui précèdent et influant sur tous ceux qui suivent. Il se comportera toujours en raison de son état actuel; mais son état actuel sera le résultat de son tempérament primitif (physique et moral) et des changements que ce tempérament aura subis, sous l'influence combinée des circonstances et de ses résolutions antérieures.

CHAPITRE II.

FORMATION DU CARACTÈRE.

Milieu physique et conditions économiques. Première éducation.

Les circonstances dont l'influence morale est la plus puissante de beaucoup sont celles qui tiennent au milieu social; mais elles seront étudiées à part. Attachons-nous d'abord aux circonstances d'un autre ordre, milieu physique, climat, alimentation, dont il est encore plus impossible d'isoler en pensée l'individu. Leur action sur la moralité n'est qu'indirecte; mais nous ne saurions la négliger, du moment qu'elle pénètre, d'une manière ou d'une autre, jusqu'au fond de la conscience et peut développer ou altérer les dispositions natives.

A l'ensemble des circonstances composant le milieu physique, on peut rattacher les dons et avantages corporels : santé, vigueur, beauté, qui mettent ceux qui les possèdent dans des conditions morales si différentes de ceux qui en sont dépourvus. Conditions différentes, mais non pas toujours plus favorables; car si ces dons

rendent plus facile un certain genre de courage et d'initiative, ils disposent moins aux vertus d'abstention, comme la retenue, la patience et la modestie. La beauté, en particulier, qui est comme la fleur des avantages physiques, met plus d'un obstacle au perfectionnement moral des personnes en qui on la remarque. A raison même des privilèges qu'elle donne, elle risque grandement d'inspirer l'orgueil et l'égoïsme, elle ne dispose guère à une vertu qui résume toutes les autres et sans laquelle nulle autre n'a tout son prix, l'entier et candide oubli de soi. Au reste, la laideur aussi bien que la beauté a ses tentations et ses dangers propres, et la faiblesse aussi bien que la force, la mauvaise santé aussi bien que la bonne. Il y a peut-être compensation, à tout prendre. La seule chose assurée et qui soit à noter dans les termes très généraux où la question se pose ici, c'est qu'il n'est pas une de ces circonstances qui n'influe sur notre caractère, qui ne contribue par suite à faire notre moralité. A être ce qu'on doit, le mérite est toujours grand, mais il est différent selon les cas; l'effort demandé à tous n'est pas égal, ou, fût-il égal, n'est pas le même.

La vertu n'est, de même, le privilège d'aucune latitude. Il y a partout place pour l'effort moral (et à ce point de vue les milieux les plus dissolvants seraient même les plus favorables, étant ceux où l'énergie du vouloir a le plus d'occasions de s'exercer). D'autre part, il n'est sans doute aucun lieu habitable où l'on ne puisse, avec plus ou moins d'effort, pratiquer toutes les vertus. Néanmoins, il est incontestable que certaines vertus sont faciles en certaines régions, fort difficiles en certaines autres. Si le mérite peut être partout le

même, les mœurs diffèrent presque nécessairement, et partant la moralité. Par exemple, la tempérance, qui est comme imposée par leur climat aux habitants des pays chauds, est comme impossible aux peuples du Nord; mais l'énergie tenace de ceux-ci fait contraste avec la mollesse de ceux-là (1). La paresse n'est guère le vice dominant sur un sol ingrat et sous un ciel rude. En revanche, les vertus fortes, qui demandent une grande et continuelle tension, sont rares dans les régions où la vie est trop facile, où la terre donne ses fruits à profusion sans culture.

Ce n'est pas seulement la rareté ou l'abondance des produits qui importe, mais aussi leur nature. De la faune et de la flore d'un pays dépendent le genre de vie, les occupations ordinaires, l'alimentation, toutes choses d'une grande et incontestable influence sur les mœurs. On a beaucoup écrit sur les rapports de la civilisation en général avec les milieux (2). Il y aurait toute une étude à faire sur la question plus particulière (plus délicate aussi) des rapports de la moralité avec les conditions économiques. Faut-il rappeler, par exemple, qu'à la pauvreté et à la richesse correspondent des vertus diverses et des vices différents? « Voilà donc deux choses, dit Platon auxquelles nos magistrats prendront bien garde de donner entrée dans nos villes : l'opulence et la pauvreté; l'opulence, parce qu'elle engendre la mollesse et la fainéantise; la pauvreté, parce qu'elle produit la paresse et l'envie » (3). Ne soyons pas si affir-

(1) La mollesse des Napolitains est proverbiale comme leur sobriété.

(2) Voir surtout une étude neuve et originale du docteur Bertillon dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, article *Mésologie*.

(3) *République*, liv. II.

matifs et n'entrons pas dans ces précisions. Il se peut qu'en somme tout se compense, car chacun de ces états, s'il rend certaines vertus plus faciles, en rend d'autres plus pénibles, et tous deux également, quoique diversement, comportent le mérite et exigent l'effort. Mais ces circonstances économiques n'en ont pas moins, quand on en considère les effets, une véritable importance morale, soit qu'elles viennent favoriser ou contrarier, pousser au mieux ou au pis nos tendances naturelles. Qui peut dire où s'arrête ce pouvoir des conditions physiques, comme agent modificateur des aptitudes innées? Modificateur et créateur; car, tandis que l'action d'un milieu nouveau tend à modifier les dispositions héréditaires, l'action prolongée du même milieu tend à les fixer dans les générations successives.

D'ailleurs l'action des conditions extérieures n'est pas seulement générale, continue et latente; en certains cas particuliers elle est très fortement sentie, et si nettement prépondérante que nul ne songerait à la contester. Que de fois n'arrive-t-il pas qu'un acte moral, grave en lui-même et gros de conséquences, soit déterminé avec une sorte de nécessité par la saison, l'état atmosphérique du moment, les aliments ou les boissons qu'on vient de prendre! Un écrivain d'esprit a parlé quelque part des « mauvais conseils du printemps »; tout le monde sait qu'un repas généreux rend facile le courage, et difficile la continence.

Ainsi, bien que la vertu, partout nécessaire, soit sans doute partout possible, il faudra un plus grand effort de volonté en tel cas, un effort moindre suffira en tel autre; et, selon les milieux, telle vertu sera plus généralement pratiquée, tel vice plus rarement évité. C'est ce que

montrent les statistiques judiciaires, autant du moins qu'on peut s'en rapporter à ce moyen de recherche, excellent, mais d'un maniement bien délicat. Pour donner des résultats exacts, la statistique en général demanderait des informations plus nombreuses et plus minutieuses que celles qu'on a coutume de recueillir; et la statistique morale est d'une difficulté particulière. Mais il n'importe : même tout imparfaite, elle est pleine d'enseignements; et si elle n'implique point négation de la liberté, elle nous apprend, à n'en pas douter, que l'influence du milieu s'impose à la liberté et la limite.

Après cette influence du milieu physique sur notre développement moral, il faut considérer l'action plus profonde d'un autre ordre de causes, qui contribuent plus directement à changer l'équilibre de nos tendances héréditaires, en exaltant les unes, en comprimant les autres. Telle est avant tout la première éducation. Quelque effort que l'on fasse pour étudier l'individu isolément, il est clair qu'on ne peut retracer la croissance de l'enfant en faisant abstraction de ses rapports avec les personnes qui l'élèvent et sans lesquelles il ne saurait subsister.

S'il fallait en croire un écrivain contemporain dont l'ouvrage, oublié aujourd'hui, a fait du bruit il y a quelque vingt ans (1), ce n'est pas seulement au berceau que commencerait l'éducation, mais avant la naissance même et, pour ainsi dire, dès la conception. Je ne puis que mentionner ici cette opinion, sur laquelle je ne suis pas en mesure de me prononcer. Elle n'est en elle-

(1) De Frarière, *Éducation antérieure : Influences maternelles pendant la gestation sur les prédispositions morales et intellectuelles des enfants.*

même ni absurde ni même invraisemblable. Peut-être eût-elle obtenu plus d'attention de la part des savants, si l'auteur n'eût accompagné de commentaires souvent confus et singulièrement peu scientifiques les faits vraiment curieux qu'il alllègue.

En ces obscures matières, où presque tout nous est encore inconnu, il ne faut nier ou affirmer qu'avec une extrême réserve. L'enfant durant la gestation participe étroitement à la vie de sa mère, reçoit, cela est certain, le contre-coup des impressions fortes qu'elle éprouve. Il n'est donc nullement impossible *à priori* que les émotions dominantes de la mère, ses sentiments vifs de toute sorte, ses habitudes morales, au même titre que toute autre disposition générale et profonde intéressant son système nerveux, retentissent *de quelque manière* sur la constitution de l'enfant alors en voie de formation, et indirectement sur son caractère (1). C'est même le contraire qui serait surprenant. Mais cette influence très générale a besoin, quoique probable, d'être établie plus rigoureusement qu'elle ne l'est, sur des faits recueillis et contrôlés avec une sévère critique. A plus forte raison est-il téméraire et tout au moins prématuré d'affirmer la transmission directe, pure et simple, des aptitudes particulières, même transitoires, que la mère se donnerait ou développerait en elle d'une manière tout épisodique dans le temps de sa grossesse.

La difficulté sera toujours grande de discerner parmi les dispositions morales de l'enfant (lesquelles d'ailleurs ne se manifestent que tard et déjà un peu altérées) ce qui est dû à l'hérédité proprement dite et ce qui peut

(1) Cf. Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. II, chap. VII : *De la communication qui est entre le cerveau d'une mère et celui de son enfant.*

revenir aux « influences maternelles » de la période intra-utérine. Ces influences ne sont pas nulles, nous le croyons, mais la nature et la portée n'en sont point déterminées. Nous sommes forcés, quant à présent, de les confondre, sous le nom général d'hérédité, avec l'influence du père et des ascendants.

On ne peut s'empêcher cependant de reconnaître au passage la valeur morale, sinon scientifique, du livre qui a appelé l'attention sur ce problème. Tant que l'opinion de M. de Frarière n'a pas été démontrée fausse, il y a tout avantage à la tenir pour vraie. Elle sera rectifiée et grandement modifiée, je n'en doute pas, quand elle occupera sérieusement les physiologistes; mais il est à croire qu'il en restera quelque chose. Or, si peu qu'il en reste, ce peu méritera toute l'attention des moralistes. Il suffit que cette doctrine ne soit pas absurde, qu'elle puisse tôt ou tard être partiellement confirmée, pour que dès à présent elle ait droit à quelque attention. Toute femme devrait s'en pénétrer et, du jour où elle a l'espoir d'être mère, redoubler de vigilance morale, comme si le fruit qu'elle porte devait bénéficier des mérites qu'elle se donne, ou, au contraire, porter la marque et subir la peine des désordres qu'elle se permet. Cette croyance salutaire, fût-elle fausse, servirait au moins au perfectionnement de la mère, en lui faisant sentir plus tôt et plus vivement la gravité de son rôle (1).

(1) Comme je m'y attendais, ces considérations n'ont pas manqué de faire sourire certains critiques, d'ailleurs bienveillants (Voir notamment le très bon compte rendu de cet ouvrage par M. V. Brochard dans la *Revue philosophique*). J'avoue, en effet, qu'elles s'éloignent fort de celles qui ont cours dans notre philosophie classique et ont coutume d'être portées en Sorbonne. Mais pourquoi aurais-je éliminé une question qui tient si étroitement à mon sujet? Il était, ce

Quoi qu'il faille penser de cette « éducation antérieure », l'éducation proprement dite commence au berceau. Après l'hérédité, rien ne contribue plus à nous faire ce que nous sommes. « Je trouve, dit Montaigne, que nos plus grands vices prennent leur ply dès nostre plus tendre enfance, et que nostre principal gouvernement est entre les mains des nourrices. » Cette parole profonde doit être, j'oserais le dire, prise au pied de la lettre.

Il ne faudrait pas toutefois donner dans le préjugé populaire qui attribue à la nourrice le pouvoir de transmettre par l'allaitement ses qualités et ses défauts. Les médecins nient expressément cette prétendue influence du lait comme véhicule des aptitudes morales. Tout ce qu'ils accordent, c'est que le lait, aliment longtemps unique de l'enfant, agit à ce titre sur sa complexion générale et sa santé. Comme la nutrition plus ou moins parfaite et l'état nerveux qui en résulte ne sont pas sans action sur le caractère, on peut admettre si l'on veut que, d'une manière très générale et très indirecte, le moral de l'enfant pourra finir par se ressentir de la vertu ou de la pauvreté du lait qu'il tette. Mais ce qui ne mérite aucun crédit, c'est l'opinion selon laquelle le lait d'une nourrice capricieuse, méchante, voleuse, dissimulée, suffirait à donner précisément ses travers ou ses vices à l'enfant qu'elle allaite. Quelques personnes même vont plus loin encore dans cette voie, et veulent

semble, difficile de l'indiquer plus discrètement que je ne l'ai fait. La philosophie est-elle donc condamnée à ne vivre que de dialectique, et ne peut-elle sans déchoir se rapprocher de la nature, s'intéresser aux faits physiologiques, surtout quand ils ont cette portée morale? Malebranche ne les dédaignait pas. Serait-ce un mal si une femme, une seule, était amenée par les indications qui précèdent à réfléchir plus tôt et plus sérieusement à l'éducation de ses enfants et à la regarder comme son affaire propre, au lieu de compter exclusivement pour cela sur l'internat, les maîtres et les *pensums*?

retrouver chez leurs enfants, nourris exclusivement de lait de chèvre ou de lait de vache, les traits de caractère, si je puis ainsi parler, vulgairement attribués à ces animaux : mobilité et pétulance dans le premier cas, patience et douceur dans le second. Contre cette illusion, née d'une association d'idées puérile et grossière, les faits protestent non moins que la théorie.

Mais si l'action de la nourrice n'est pas celle que croit le vulgaire, elle est infiniment plus grande et plus durable que ne le pensent généralement les personnes éclairées. A peu près sans influence morale en tant qu'elle alimente l'enfant, la nourrice contribue plus qu'on ne peut le dire, à déterminer son caractère, en tant qu'elle forme ses premières associations d'idées, lui donne ou lui laisse prendre toutes ses plus profondes habitudes. Voilà la vraie raison, du moins la principale, pourquoi c'est un devoir aux mères de nourrir elles-mêmes leurs enfants. Ce serait seulement leur intérêt propre, et plutôt l'accomplissement hygiénique d'une fonction naturelle qu'une obligation de conscience, s'il ne s'agissait que de donner l'aliment; mais nourrir un enfant, c'est déjà l'élever. La personne qui lui donne le sein est, par la force des choses, son premier « gouverneur » : elle lui donne l'éducation initiale, la plus efficace de beaucoup, vu la plasticité de l'enfance.

Consciente ou non de la part des personnes qui la donnent, cette première éducation ne se fait pas, en somme, par d'autres procédés que l'éducation ultérieure, à laquelle présideront les parents et les maîtres. Favoriser certaines tendances et en réprimer d'autres, accoutumer l'enfant à sentir, à juger, à se comporter de telle manière, non de telle autre, voilà dans tous les cas

la tâche de ceux qui dirigent son développement. S'il est un âge où ce développement s'opère d'une façon plus visible, où par suite il est d'usage d'y veiller plus particulièrement, en réalité il commence à la naissance, et nul ne peut dire quand il s'achève.

Notre caractère passe pour formé quand nous arrivons à l'âge adulte; il ne cesse pourtant pas alors d'être modifiable, pas plus que notre esprit d'être susceptible d'acquérir. Parfois la vieillesse même est perfectible encore. S'il y a des exemples d'un arrêt définitif des facultés, immobilisées de bonne heure et comme figées subitement, ce sont des cas exceptionnels et morbides. Le malheureux ainsi frappé d'immobilité mentale tombe dans l'idiotie. Pour l'homme sain d'esprit, l'éducation n'est pour ainsi dire jamais achevée, car son développement n'est jamais clos. Seulement, à partir d'un certain âge, qui varie avec les individus et les circonstances, chacun devient à soi-même son propre directeur, assume la responsabilité ou exclusive ou principale de ses actes. Dès ce moment, l'éducation proprement dite a pris fin. Sous peine de faire violence à la langue, il faut donc avec tout le monde reconnaître à l'éducation un terme, quoique difficile à fixer; mais il est impossible à qui en comprend bien l'essence d'admettre qu'elle commence seulement à l'âge et dans les conditions où l'opinion vulgaire la fait commencer.

En effet, ce mot d'un sens si vaste, qui s'applique non seulement à l'homme, mais aux animaux et aux plantes mêmes, qui désigne à la fois tous les procédés employés pour conduire un être vivant dans sa croissance physique, intellectuelle et morale, ce mot d'une si grande compréhension, est souvent restreint d'une manière

abusive au point de n'être plus pris que comme synonyme d'instruction.

Assurément une instruction solide, c'est-à-dire une grande somme de connaissances, un esprit cultivé, orné, un goût fin, l'habitude du raisonnement et de l'analyse, beaucoup de lecture, en un mot tout ce qui fortifie et agrandit l'intelligence, entre de plein droit et figure au premier chef au nombre des fins de l'éducation. Alors même que l'éducateur vise surtout à un but pratique, soit moral, soit même simplement technique, il ne peut qu'attacher un grand prix à la culture intellectuelle. La raison en est que, en toutes choses, la pratique demande quelques lumières, et que le plus sûr, pour marcher droit, est de voir clair.

C'est cette importance capitale de la formation de l'esprit, dans le développement total d'un être dont le caractère spécifique est de penser, qui nous explique la tendance générale à faire consister dans la seule instruction l'éducation presque tout entière, dès lors considérée comme commençant et finissant avec les études et se faisant dans les écoles.

Cette fâcheuse manière de voir n'est pas seulement celle du vulgaire ; nous la trouvons aussi, raisonnée et adoptée après examen, dans l'étude la plus récente sur la matière, œuvre d'un philosophe en renom (1). Dans sa tentative pour déduire des lois de la psychologie les règles de l'éducation, et donner à celle-ci de la sorte une base vraiment scientifique, M. A. Bain nous avertit

(1) *Education as a science*, by A. Bain, dans *Mind*, January, 1877, July 1877, etc. Ces articles ont été depuis réunis en un volume, traduit en français pour la BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE : *La science de l'éducation*. Paris, 1879.

expressément qu'il n'a en vue que la tâche du maître, *teacher*, et le travail scolaire, *the work of the school*. En effet, il s'attache avant tout à montrer comment peuvent être mises à profit pour l'enseignement les données de la physiologie cérébrale et la théorie psychologique des opérations mentales. Lui-même, toutefois, ne peut s'en tenir là. Après avoir montré comment et à quelles conditions l'intelligence acquiert ou apprend, retient, invente et compose, il ne peut s'empêcher de consacrer au moins quelques pages à ce qu'il appelle « la culture des émotions » et l'éducation de la volonté. Il est vrai que, là encore, il ne trouve guère en jeu que les lois générales qui président à toute notre vie intérieure (lois de l'association des idées et lois de l'habitude), en quoi nous sommes de son avis; mais était-ce une raison pour enfermer dans les murs de l'école, restreindre à la durée des études et attribuer au seul instituteur l'œuvre si complexe et si grave de l'éducation? Oui, tout revient à former les habitudes de l'enfant, habitudes d'esprit, habitudes de cœur, habitudes de conduite; mais qui ne sait que l'homme vaut par le cœur et le caractère encore plus que par l'esprit? Et qui niera que le caractère et le cœur, disons plus, l'esprit même, commencent à se former en dehors de l'école, longtemps avant l'âge des études, sous d'autres influences que celle des professeurs?

Nous tenons énergiquement, littéralement, pour l'éducation dès la mamelle et par la nourrice, et cela en prenant le mot dans la même acception que M. Bain lui-même; à plus forte raison si on le prend dans un sens plus large, comme l'ont fait tant d'auteurs de grande autorité, dont il cite et critique les définitions.

Ainsi, selon les fondateurs du système d'éducation nationale en Prusse, le but de l'éducation était, nous dit-il, « le développement égal et harmonieux de toutes les facultés de l'homme (1). » Il s'agit, suivant les propres paroles de Stein, « de déployer toutes les puissances de l'âme, d'exciter et d'alimenter tous les principes de vie, en évitant toute culture exclusive, et en s'appliquant à faire entrer en jeu toutes les tendances qui font la force et la valeur des hommes (2). »

James Mill assignait pour but à l'éducation de « faire de l'individu, autant que possible, un instrument de bonheur pour lui-même et pour les autres êtres (3). »

Pour J. Stuart Mill, l'éducation « embrasse tout ce que nous faisons pour nous-mêmes, et tout ce que les autres font pour nous, en vue de nous élever plus près de la perfection de notre nature; au sens le plus large, elle comprend même les effets indirects produits sur notre caractère et sur nos facultés par des choses qui ne tendent pas directement à cette fin : par les lois, les formes de gouvernement, les arts industriels, les divers genres de vie sociale, voire même par des faits physiques indépendants de la volonté humaine, comme le climat, le sol, la situation géographique (4). » Cette ac-

(1) « The harmonious and equable evolution of the human powers. »

(2) « By a method based on the nature of the mind, every power of the soul to be unfolded, every crude principle of life stirred up and nourished, all onesided culture avoided, and the impulses on which the strength and worth of men rest, carefully attended to. »

(3) « To render the individual, as much as possible, and instrument of happiness, first to himself, next to other beings. » (Cité par Bain et extrait du « très remarquable » article de James Mill sur l'éducation dans l'*Encyclopædia Britannica*.)

(4) Education « includes whatever we do for ourselves, and whatever is done for us by others, for the express purpose of bringing us nearer to the perfection of our nature; in its largest acceptation, it comprehends even the indirect effects produced on character and on the human faculties by things of which

tion indirecte des milieux et des circonstances de toutes sortes sur notre caractère est signalée à bon droit par Stuart Mill. Nous avons déjà mentionné nous-même plusieurs de ces influences, et les autres auront leur tour; mais nous accordons à M. Bain que quelques-unes seulement constituent l'éducation, qui ne saurait les embrasser toutes sans prendre une extension démesurée: le mot ainsi entendu n'aurait plus qu'un sens tout à fait indéterminé. C'est ce que Stuart Mill reconnaît lui-même, lorsqu'il définit plus spécialement l'éducation « la culture que chaque génération donne intentionnellement à ceux qui doivent lui succéder, afin de les rendre aptes à conserver tout au moins, à accroître, s'il est possible, les avantages acquis jusque-là (1). »

De toutes ces définitions, que l'on prenne celle que l'on voudra, une chose demeure hors de doute, sur laquelle j'insiste à dessein, vu la tendance qu'on a à la méconnaître et l'importance dont elle est pour le sujet qui nous occupe: c'est que notre éducation commence dès les langes.

Cela est vrai tout particulièrement de notre éducation morale. Un écrivain anglais l'a dit avec une précision remarquable : « *A man is educated, either for good or for evil, by every thing that he experiences from the cradle :* L'homme est formé, pour le bien ou pour le mal, par tout ce qu'il éprouve depuis le berceau (2). » La mo-

he direct purposes are different : by laws, by forms of government, by the industrial arts, by modes of social life; nay even by physical facts not dependent on the human will : by climate, soil, and local position. »

(1) « The culture which each generation purposely gives to those who are to be its successors, in order to qualify them for at least keeping up, and, if possible, for raising the improvement which has been attained. » (*Inaugural address at st-Andrews*, p. 4, cité par Bain.)

(2) Dans *Chamber's Encyclopædia* (cité par Bain).

ralité de tout homme fait est donc, pour une très grande part, l'œuvre des personnes qui l'ont bercé petit enfant.

Il ne peut être question tout d'abord, cela s'entend, de telle ou telle vertu particulière à obtenir de l'enfant par voie d'admonestations et de conseils. Un long temps s'écoulera avant qu'il soit à même d'entendre rien de tel, et tout le monde sait d'ailleurs combien peu efficaces sont la plupart du temps ces procédés auprès de l'adolescent lui-même. C'est en vain qu'on fera plus tard appel à la conscience de l'enfant, si l'on n'a pas soin de le former dès l'âge inconscient par des actes, non par des paroles. Le premier service à lui rendre est de l'accoutumer à un certain ordre, de le plier aussitôt que possible à une discipline.

Ce mot, je le sais, paraîtra singulier, appliqué à un petit être de quelques mois, ou même de quelques semaines, dont la vie, presque purement végétative, se passe en grande partie dans le sommeil. Mais le sommeil même est susceptible, dans une certaine mesure, d'être réglé. Il alterne avec la veille d'une façon qui n'est point quelconque, mais qui n'est pas non plus invariable. Il y a place là déjà pour une influence régulatrice, tendant à établir de saines habitudes. Habitudes purement physiques, dira-t-on. Peut-être; mais de celles, en tout cas, qui importent le plus au bon état de l'organisme, et par là à l'équilibre des facultés. Il est, par exemple, je ne dis pas facile, mais possible à une nourrice expérimentée, prudente et ferme, d'accoutumer de bonne heure un enfant bien portant à dormir la nuit; or, il ne se peut pas que cette régularité, apaisante pour les nerfs de l'enfant, ne lui soit de toutes façons salutaire.

On ne doutera point qu'il n'y ait lieu d'exercer dès lors à son égard une vigilance proprement morale, pour peu qu'on veuille songer aux effets que produit nécessairement sur son caractère la manière dont on accueille la manifestation de ses besoins, le fait de céder ou de résister plus ou moins à propos à l'explosion de ses désirs. S'il commence, en effet, par n'éprouver que des besoins vrais, dont l'expression impérieuse éclate en actions réflexes d'une entière nécessité, il ne lui faut pas, on le sait, une longue expérience pour associer à ses cris l'idée des satisfactions qu'ils obtiennent, et employer au service de simples désirs la mimique par laquelle d'abord il ne traduisait que des besoins. Cette feinte est bien connue; par malheur il n'est pas facile de la déjouer sûrement dans tous les cas.

La crainte de laisser souffrir un être si frêle, qui ne peut dire ce qu'il éprouve et pour qui l'on tremble toujours, conspire avec la tendresse maternelle pour rendre presque impossible toute résistance opportune à ses caprices. Rien ne serait pourtant plus désirable que cette résistance. Opposée à propos aux premières velléités de l'enfant, convenablement prolongée, renouvelée toujours avec la même fermeté dans les mêmes cas, elle ne pourrait manquer de faire naître chez lui très promptement des associations d'idées salutaires. Si je ne craignais de forcer ma pensée, je dirais volontiers que l'enfant assez heureux pour être soumis durant toute la première année de sa vie à un tel régime, contracterait par là quelque chose comme l'habitude de ce que les Anglais appellent *self-restraint*. Cette habitude, sans doute, n'aurait nul caractère moral tant qu'elle serait inconsciente; mais elle constituerait bientôt un avan-

tage moral inappréciable : car de quoi sera faite la vertu de l'adulte, si ce n'est encore, avant tout, de patience, de retenue et d'endurance?

Toutes choses égales, l'enfant qui aura le plus tôt, le plus à propos et le plus constamment rencontré une opposition à ses « volontés », a toute chance d'être par la suite plus maître de lui et moins impatient de la règle, que celui qui n'aura d'abord et longtemps connu aucun obstacle à ses caprices. La conscience jaillit d'un choc, disent les psychologues ; c'est-à-dire que le sujet pensant, quoique rien ne lui soit aussi présent que lui-même, a néanmoins besoin, pour s'apercevoir et se saisir, de se heurter en quelque sorte aux objets, dont la résistance, en l'étonnant, l'éveille. Il faut dire la même chose de la conscience morale. Si naturel que nous soit le sens de l'obligation, il est d'abord latent. On peut se demander à quel âge il apparaîtrait, et même s'il apparaîtrait jamais, chez l'enfant dont la volonté (hypothèse d'ailleurs irréalisable) serait toujours instantanément accomplie, ne subirait jamais ni contrariétés, ni retards. Il est à croire que de longtemps la notion de l'obligation ne serait point sentie dans une conscience ainsi *gâtée*. Ou plutôt, elle s'y ferait jour quand même : le germe en est trop vivace pour ne pas éclore bon gré mal gré; mais alors, par une perversion plus grave encore, habitué que serait cet enfant à obtenir de tous tout indistinctement, c'est pour autrui seulement qu'il concevrait des devoirs; c'est son propre vouloir qui serait à ses yeux l'unique loi.

Ainsi, même à l'âge où l'enfant ne saurait encore recevoir aucune éducation déterminée, ni surtout comprendre aucuns préceptes, il y a place déjà pour un

commencement d'éducation générale : on peut travailler à lui donner cette qualité fondamentale, garantie nécessaire de toutes les autres, la soumission à une règle. Si on ne la lui donne pas, il contracte de lui-même le défaut contraire. Nul ne peut dire de quelle conséquence il est pour la vie entière d'avoir appris tout d'abord à souffrir un frein.

On se tromperait cependant (car tout n'est que nuances dans ces questions), si l'on concluait de là qu'il est bon pour l'enfant d'être comprimé, rudoyé sans mesure au berceau. Ce n'est pas seulement la pitié, la prudence et les raisons indiquées plus haut qui demandent qu'on lui ménage les sévérités. Des considérations morales tout aussi fortes que les précédentes exigent que la fermeté qu'on lui montre, à l'occasion, soit toujours tempérée et douce. S'il y a moins à insister sur ce point, c'est que cela n'est pas chose difficile à obtenir d'une mère, ni même le plus souvent d'une nourrice mercenaire, mère et femme elle aussi. Trouver la mesure, voilà ce qui est malaisé. Autant il importe d'inspirer à l'enfant une crainte modérée, qui le fasse se contenir et veiller sur lui-même, une crainte qui, s'atténuant avec l'âge, se change peu à peu en respect, autant il serait moralement funeste de lui inspirer de la terreur.

Il n'y a pas d'émotion plus malsaine que la peur, parce qu'elle est destructive de toute libre initiative. Chez un être impressionnable et fragile comme le tout petit enfant, elle va facilement, en ébranlant trop l'organisme, jusqu'à hébéter ou à déranger l'esprit, au très grand préjudice des facultés morales. Ou bien elle risque de provoquer une réaction violente, l'exaltation et la révolte de toutes les énergies. N'eût-elle d'autre effet

que de contrarier l'aimable et franche spontanéité de l'enfance, le dommage serait encore immense. A perdre sa liberté d'expansion, l'enfant ne perd pas seulement sa grâce propre, il perd presque déjà une vertu, tout au moins ce qui plus tard doit être la source vive des vertus. Car la moralité, bien que faite avant tout d'obéissance, exclut absolument la servilité. Si une certaine contrainte est utile pour éveiller ou rappeler dans une âme le sentiment de l'autorité, c'est à la condition expresse de n'être pour cette âme qu'une *occasion* de rentrer en soi et d'y écouter la raison. Une contrainte continuelle, violente, déraisonnable, va directement contre ce but. Elle ne peut qu'exaspérer ou déprimer. Dans le premier cas, elle n'engendre que colère et haine; dans le second, que dissimulation et lâcheté. Elle brise donc le meilleur ressort des vertus fortes, la fierté; ou bien elle tue la confiance et la sympathie, germes de toutes les vertus douces.

En voilà plus qu'il n'était besoin pour faire voir combien nous sommes différemment préparés pour la vie morale, combien inégalement munis pour les épreuves de l'âge mûr, selon que notre éducation a été plus ou moins tôt commencée, plus ou moins bien conduite. Dans le caractère de l'adulte se retrouvent toujours ces lointaines influences (1) : un observateur bien informé ne

(1) « Nous ne saurions retrouver le sentiment de joie que nous éprouvions dans notre enfance à poser notre tête sur le sein de notre mère, ou à grimper sur le dos de notre père; il n'est pas douteux, cependant, que cette joie ne soit entrée dans le tissu de notre caractère, comme les rayons de soleil des matins passés depuis longtemps se retrouvent dans la chair douce et fondante de l'abricot. » George Eliot, *Adam Bede*, I, 294.

Un romancier suédois fait dire à un de ses personnages, en quête « d'une véritable *bonne* » pour ses enfants : « Mes propres souvenirs d'enfance me disent combien les premières impressions sont importantes. Je veux que la pureté, la

manquerait jamais d'en découvrir des traces ; et il n'est pas de famille où l'on n'ait occasion d'en constater les effets. Que de parents les reconnaissent et les proclament spontanément !

Au reste, il n'est peut-être pas deux caractères qui réagissent exactement de même sous les mêmes influences : la même éducation ne convient pas à tous; la meilleure, dans chaque cas, est la mieux appropriée aux tendances particulières du sujet. Mais il n'y a jamais de bonne éducation que celle qui combine dans une juste proportion et fait alterner avec une adresse prudente l'autorité, révélatrice du devoir, et la douceur, qui suscite la bonté. Heureux ceux de nous qu'on a de bonne heure habitués à une discipline, en la leur faisant aimer! C'est surtout parce que les parents, pour peu qu'ils le veuillent, exercent naturellement, et mieux que personne, ce genre d'autorité, que c'est pour l'enfant un si grand dommage moral d'être privé de ses parents ou élevé loin d'eux.

Mais c'est ici le lieu de procéder à une analyse, qui fasse bien comprendre l'importance morale de l'habitude et à quel point nous sommes liés par elle. Tout le monde sait et répète qu'on rend service aux enfants en créant en eux de bonnes habitudes et en les empêchant d'en prendre de mauvaises; mais c'est une de ces vérités courantes, littéralement usées, qui circulent comme des monnaies à l'inscription oblitérée, sans que personne, pour ainsi dire, en remarque encore le sens profond et

bonté, la raison veillent près du berceau de mes enfants, qu'elles commencent là à s'établir dans leur âme. On ne devient pas facilement froid pour ses amis d'enfance. » Frédérika Bremer, *Les Voisins*, p. 29, trad. du Puget.

l'importance. Vaguement sentie de tous, l'importance morale des habitudes contractées dans l'enfance est admise plutôt que comprise : à des observations tout empiriques, substituons, s'il se peut, des explications exactes.

Les philosophes qui ont le mieux décrit le mécanisme et saisi les lois de l'habitude, ont presque toujours négligé de faire l'application de leur théorie à la pratique : or aucune étude ne fait à meilleur titre partie de mon sujet. C'est en m'y arrêtant que je ferai voir le plus au vif ce que j'appelle solidarité individuelle et comment tout se tient, tout s'enchaîne, dans une même vie.

CHAPITRE III.

DÉVELOPPEMENT ET MODIFICATION DU CARACTÈRE.

L'habitude et son rôle dans la moralité.
Mécanisme des habitudes pratiques, mentales et affectives, considérées tour à tour, puis toutes ensemble.

Montaigne, qui appelle l'habitude « la royne et emperière du monde (1) », a décrit mieux que personne, à ma connaissance, l'empire qu'elle exerce. « C'est, à la vérité, dit-il en termes aussi précis que pittoresques, une violente et traistresse maîtresse d'eschole, que la coustume (2). Elle establit en nous peu à peu, à la desrobée, le pied de son auctorité : mais par ce doux et

(1) T. I, p. 157 (livre I, chap. XXII). Cf. Pline, *Hist. nat*, I, 26 : « Usus efficacissimus rerum magister. »

(2) Il prend ici et presque partout *coutume* comme synonyme d'habitude; on verra plus loin que ces mots ont aujourd'hui des sens distincts, quoique voisins. Nous les emploierons comme désignant, le premier, la grande loi de la solidarité individuelle, le second, celle de la solidarité sociale. « *Coutume* est objectif, c'est-à-dire indique une manière d'être générale à laquelle nous nous conformons;... *Habitude* est subjectif, c'est-à-dire indique une manière d'être qui nous est personnelle et qui détermine nos actions. » *Dict.* de Littré, au MOT COUTUME.

humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'aide du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de haulser seulement les yeulx. Nous lui voyons forcer à touts les coups les règles de la nature (1). » Il a bien compris de quelle manière elle s'assujettit nos volontés, à savoir, en nous ôtant la réflexion et jusqu'à la pensée de délibérer, en « hébétant » la conscience. « Le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empiéter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous ravoir de sa prinse et de rentrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances (2). » De là, quand l'habitude prise est mauvaise, une perversion d'autant plus irrémédiable qu'elle cesse bientôt d'être sentie. C'est pourquoi, « quand ceux de Crète voulaient, au temps passé, mauldire quelqu'un, ils prioient les dieux de l'engager en quelque mauvaise coustume (3). »

Il n'a pas vu moins clairement les bienfaits de l'habitude. « Celui me semble, dit-il, avoir très bien conceu la force de la coustume, qui premier forgea ce conte, qu'une femme de village, ayant apprins de caresser et porter entre ses bras un veau dez l'heure de sa naissance, et continuant tousiours à ce faire, gaigna cela par l'accoustumance, que, tout grand bœuf qu'il estait, elle le portait encores (4). » Et ailleurs, il nous montre l'habitude venant au secours de l'effort volontaire, la bonne volonté engendrant peu à peu la bonne habitude, et y trouvant sa récompense. « A quoi on a été une fois capable, on n'est plus incapable, » dit-il au même en-

(1) Montaigne, t. I, p. 143 (livre I, chap. XXII).
(2) (*Ibid.*).
(3) (*Ibid.*).
(4) (*Ibid.*).

droit. — Analysons méthodiquement ces phénomènes de l'*accoutumance*.

Des lois psychologiques de l'habitude, les unes concernent la formation des habitudes, les autres leurs effets (1).

En dépit du sens étymologique, selon lequel habitude signifierait toute manière d'être ou disposition durable, ce mot désigne proprement et exclusivement, entre les manières d'être et d'agir d'un *vivant*, celles qui sont *acquises*. La première question qui se pose est donc celle-ci : comment s'acquièrent les habitudes? Voici la réponse :

Tout être doué d'activité spontanée, tout vivant, contracte en agissant une tendance à répéter son acte. Plus l'acte a été souvent accompli, plus grande est la tendance à le produire encore : et cette tendance est l'habitude même.

L'habitude, on le voit, se forme principalement par la répétition des mêmes actes; toutefois, le premier acte doit avoir déjà une certaine tendance à se renouveler, ou plutôt doit laisser après lui dans l'agent une certaine tendance à le reproduire, car sans ce commencement l'habitude ne se formerait jamais. On peut donc dire d'une manière plus générale et plus profonde que, si l'habitude s'accroît par la répétition, elle naît en réalité de l'action même et prend son origine en tout exercice de l'activité.

Plus grande est l'activité déployée, plus vite appa-

(1) L'ordre dans lequel nous allons présenter ces lois nous est personnel, mais nous les empruntons aux ouvrages spéciaux sur la matière, sans aucune prétention d'innover sur ce point de psychologie, qui a été des mieux étudiés. — V. F. Ravaisson, *De l'habitude*, thèse, 1838; A. Lemoine, *L'habitude et l'instinct*, 1875; et Léon Dumont, *De l'habitude*, dans la *Revue philosophique*, tome I, p. 321, avril 1876.

raît l'habitude. Une fréquente répétition est moins nécessaire si l'acte a été plus prolongé; et il arrive même qu'un acte devienne habituel sans avoir été ni très prolongé, ni souvent répété, s'il est la manifestation d'une activité intense, par exemple s'il est très fortement voulu. La vivacité de l'énergie déployée par l'agent peut, jusqu'à un certain point, tenir lieu de la fréquence de l'acte et de sa durée.

Ces lois président à la formation de toutes les habitudes sans exception. C'est à tort, en effet, qu'on objecterait ici la distinction scolaire des *habitudes actives* et des habitudes *passives*. Cette distinction est bonne, mais il ne faut pas la prendre pour plus rigoureuse qu'elle ne l'est. L'habitude étant une loi, ou plutôt la loi de l'activité, toutes les habitudes sont des modes d'action, et il n'y a point, à proprement parler, d'habitudes passives. Ce qui est vrai, c'est que, après la nature et l'origine de l'habitude, il faut en considérer les effets, et qu'il y a lieu dès lors de distinguer les effets qu'elle a sur l'activité proprement dite et ceux qu'elle produit sur nos autres facultés, modes divers et secondaires de l'activité consciente.

Ces effets, les voici.

L'activité, d'abord hésitante et imparfaite, s'exerce avec une facilité et une perfection croissantes à mesure que naît l'habitude. Que l'habitude naisse lentement par l'exercice, ou très vite, grâce à un effort de volonté et d'attention, son effet est toujours de rendre l'acte plus rapide et plus parfait. Cela est vrai de tous les actes indistinctement, depuis les mouvements musculaires jusqu'aux plus hautes opérations de l'esprit (1).

(1) Les manifestations de l'instinct ne font exception qu'en apparence; il n'y

Non seulement l'activité intellectuelle est soumise comme toute autre à cette loi générale de l'habitude, mais certains actes essentiels de l'esprit ne sont que des cas ou modes particuliers de l'habitude. Ainsi, le souvenir s'acquiert, se conserve et se perd comme une habitude : c'est à la lettre une habitude mentale. Les associations d'idées, qui ne sont d'ailleurs que des souvenirs complexes, sont autant d'habitudes. — Mais le caractère propre de la pensée est la conscience. L'effet propre de l'habitude est de rendre de moins en moins conscientes les opérations qu'elle rend plus faciles. Elle tend ainsi à les faire descendre du domaine de l'esprit et de la réflexion dans le domaine de la nature et du mécanisme.

C'est là une conséquence des lois de la conscience en même temps que des lois de l'habitude. En effet, d'une part, la conscience commence par la perception d'une différence (*discrimination*) (1), et consiste essentiellement à distinguer le dissemblable; mais les dissemblances sont plus vivement saisies quand elles nous frappent plus soudainement; elles passent de plus en plus inaperçues, à mesure que les contrastes sont moins brusques et moins tranchés : or, l'habitude a précisément pour effet de diminuer progressivement la part de l'inattendu, de supprimer toute vive surprise. C'est pourquoi elle atténue et peu à peu semble annihiler la conscience. D'autre part, les actes sont d'autant plus conscients qu'ils im-

a qu'à observer les jeunes animaux pour reconnaître que les actes instinctifs sont regardés bien à tort comme parfaits du premier coup. Ces actes, comme tous les autres, deviennent par l'habitude infiniment plus faciles et plus sûrs.

(1) V. A. Bain, *Les sens et l'intelligence*, 2e partie, I; traduct. Cazelles, p. 279.

pliquent un plus grand effort et comportent plus d'attention ; mais l'habitude, rendant les actes plus faciles, rend l'effort et l'attention de moins en moins nécessaires : il est donc naturel que, par là encore, elle fasse tendre perceptions et opérations mentales de toute sorte vers l'inconscience.

La sensibilité n'est qu'un mode particulier de la conscience, la même loi s'y applique donc : c'est-à-dire que l'émotion de plaisir ou de peine, qui accompagne d'abord telle perception ou telle action, est de moins en moins sentie par l'effet de l'habitude. Point d'exception à cette règle. Elle se vérifie, en y regardant bien, dans les cas mêmes où l'on croirait la trouver en défaut: il n'est pas un de ces cas qui ne s'explique par cette loi unie aux précédentes. Par exemple, une symphonie nous fait plus de plaisir à la dixième audition qu'à la première; mais c'est précisément parce que tout ce qu'il y avait de confus et de fatigant dans nos impressions du premier jour s'est dissipé : l'œuvre est mieux sentie, parce que la perfection en est mieux « comprise». Il en est ainsi de tous les exercices (escrime, équitation, musique, algèbre...); nous les faisons d'abord avec peine et fort mal, puis la peine décroît par l'habitude; par l'habitude aussi l'acte est exécuté plus parfaitement, et devient plus agréable par cela même.

Des actes d'abord indifférents ou même pénibles se peuvent ainsi changer en vifs plaisirs, voire en véritables besoins. Mais il ne faut pas s'y tromper, on se lasse à la longue de tout plaisir, comme on se fait à toute souffrance. Il n'y a d'exception (si c'en est une) que pour les douleurs causées par des lésions qui ne sauraient être renouvelées sans compromettre la vie même,

et pour les plaisirs périodiques par nature, qui, grâce à leur intermittence, échappent à peu près à la satiété.

Tel est le mécanisme de l'habitude. Quel rôle elle joue dans la formation de notre moralité, il suffit pour s'en rendre compte de réfléchir maintenant aux rapports qu'il y a entre la volonté d'un homme, ou sa personnalité morale, et ses habitudes d'agir, de penser et de sentir. Ce qu'il faut faire toucher du doigt, c'est cette double vérité : que nos manières habituelles de sentir, de penser et d'agir, commencent à se former bien avant que la volonté proprement dite intervienne pour les contrôler et les régler, et qu'elles président au contraire à la formation de nos volitions habituelles, c'est-à-dire de notre caractère.

Les actes habituels ont d'abord une importance propre, puisqu'ils valent par eux-mêmes, ainsi qu'on l'a fait voir (1) ; mais ne revenons pas sur ce point. Parlons comme s'il n'y avait pas un type ou idéal de la convenance morale, un bon ordre objectif, auquel l'acte lui-même doit être conforme autant que possible, sans préjudice de l'intention.

Deux cas sont à distinguer : ou l'acte qui passe en habitude a d'abord été volontaire, ou il a été imposé, imposé par des circonstances fortuites ou par une volonté étrangère, il n'importe.

Tout acte d'abord volontaire qui devient habituel devient insensiblement automatique, c'est-à-dire de moins en moins délibéré, de plus en plus nécessaire. On pourrait dire à la rigueur qu'il va toujours par cela seul per-

(1) V. ci-dessus : Introduction II, p. 5 et suivantes.

dant quelque chose de son caractère moral, puisque, bon ou mauvais, il cesse peu à peu d'être libre. Mais, en réalité, le cas n'est pas le même pour les bonnes habitudes et pour les mauvaises.

Les mauvaises habitudes, bien qu'elles constituent proprement les vices, et qu'il soit impossible de soutenir qu'elles deviennent moins laides à mesure qu'elles sont plus enracinées, bien qu'elles méritent toute la réprobation due au premier acte de volonté perverse d'où elles ont pris naissance, et aux chutes successives par où elles se sont aggravées, — les mauvaises habitudes, dis-je, ne doivent pourtant inspirer à la fin qu'une horreur mêlée de pitié, parce qu'elles sont vraiment avec le temps destructives de la liberté. Le libre arbitre abdiquant, s'aliénant peu à peu, travaillant à sa propre ruine et la consommant, c'est assurément le spectacle le plus choquant pour la conscience morale ; mais c'est aussi le plus triste. Il faut flétrir ceux qui nous le donnent, tant qu'ils peuvent encore sentir leur faute et réagir sous le blâme : après, il faut surtout les plaindre.

Au contraire, la bonne habitude qu'on s'est donnée à soi-même a de plus en plus droit à l'admiration, parce que, loin de diminuer la liberté, elle l'accroît. On en parle bien à tort comme si elle faisait succéder à l'effort moral, seul méritoire, une vertu automatique, sans prix, une sorte d'utile et heureuse routine. C'est le contraire qui a lieu. Cette infaillibilité acquise, ou plutôt conquise, est le plus haut degré du mérite, et c'est la plus haute liberté.

La volonté bonne gagne à la fois en force, en sûreté et en efficacité, par l'effet des bonnes habitudes. D'une part, elle s'accoutume si bien à agir avec discernement,

qu'elle devient peu à peu comme incapable d'agir à l'étourdie, c'est-à-dire sans liberté ; d'autre part, chaque gain effectif, chaque économie de peine, que l'habitude lui fait faire, lui permet de porter ailleurs ses efforts. Ainsi la bonne action habituelle, si elle a, en un sens, moins de valeur morale que celles qui coûtent davantage, mérite d'être grandement estimée : comme résultat final d'efforts précédents qui étaient méritoires, comme signe d'une bonne volonté triomphante et qui s'est fortifiée en s'exerçant, comme condition enfin de progrès ultérieurs.

Mais ne considérons même que la facilité quasiautomatique des actes habituels : je dis que, arriver par des efforts répétés et par une constante docilité à la raison, à se conduire à la fin sans effort, presque sans réflexion, de la manière même que la raison commande, c'est là accroître sa perfection morale. C'est, à l'aide d'un minimum de liberté en conflit avec un milieu rebelle, opérer son affranchissement. Combien ne serait-il pas injuste de marchander l'estime à celui qui a fait cette œuvre, de se donner à lui-même une vertu ! S'il est vrai que l'effort est moins nécessaire et coûte moins à mesure qu'il a été plus souvent renouvelé, cela même n'est point une *grâce* imméritée ; c'est une grâce pour ainsi dire obtenue de haute lutte, un secours de la nature répondant à l'appel de la volonté.

La volonté et la nature concourent toujours à former notre moralité, voilà ce qu'il faut bien comprendre. Elles contribuent pour des parts variables à déterminer et le caractère général de chacun de nous, et notre conduite en chaque cas donné. Mais il ne faut pas regarder indistinctement comme dénué de valeur morale et

de liberté tout ce qui est la part de la nature ; ce serait réduire le moral à des proportions dérisoires, et l'on ne saurait plus où le saisir. La nature est elle-même comme pénétrée de moralité; j'entends par là que, loin d'offrir à la volonté une résistance obstinée, toujours égale, en quelque sorte absurde, elle amplifie et renforce par ses lois propres nos moindres volitions. Sans doute, elle est plus ou moins favorable à la moralité selon les rencontres, comme certains chevaux sont plus dociles que d'autres et ont plus de fond ; mais, de même que le cavalier gâte le meilleur cheval par ses négligences et par ses fautes, tandis qu'il assouplit le plus rétif à force de vigilance et de fermeté, ainsi la volonté, grâce à la loi de l'habitude, est aussi assurée de trouver dans la nature un auxiliaire de ses bons efforts qu'un complice de ses défaillances.

La nature, en un mot, ne nous tient pas d'abord absolument captifs : elle se prête elle-même à nous délivrer de ses liens et nous y aide, pour peu que nous le tentions ; mais elle ne fait pas tout pour nous. Si nous ne savons pas nous en faire un allié, nous avons en elle un ennemi, qui profite infailliblement de toutes nos faiblesses, et qui nous en punit en les rendant petit à petit incurables.

Voilà pour les habitudes volontairement contractées. En somme, elles participent à la valeur morale des volitions successives qui les engendrent, et dont elles ne font qu'accroître et prolonger l'effet.

Les habitudes involontaires (il s'agit toujours des habitudes proprement dites ou habitudes pratiques) ont aussi une importance morale. Si elles n'ont pas leur origine dans la volonté, la volonté, en revanche, en subit

l'influence (1). Toute habitude prise, en effet, est essentiellement une tendance, et, à ce titre, nous incline. Il est vrai que souvent elle nous incline à notre insu, tant son action est intime, tant elle est vraiment une autre nature ; mais, dans ce cas même, elle n'est pas moralement indifférente : comment serait-il indifférent que ma nature se pervertisse ou s'améliore ?

Il n'est pas vrai maintenant que, chez un être intelligent, l'habitude puisse agir exclusivement sur l'activité irréfléchie, et d'une manière inconsciente. Nos facultés sont trop étroitement liées entre elles, c'est pour nous un besoin trop impérieux de mettre d'accord nos pensées et nos sentiments avec nos actes, pour que nous ne soyons pas conduits à justifier à nos propres yeux nos habitudes, même involontairement acquises. De là les sophismes par lesquels on s'efforce de trouver bonnes, ou au moins innocentes, ses actions les plus inavouables ; de là cette perversion de la conscience et du cœur qui suit de si près toute perversion de la conduite. Le sens du devoir est si profond en nous, si fort par conséquent notre besoin d'agir selon des maximes et de ne faire que des actes dont nous puissions rendre raison, que, si notre raison ne s'impose pas à nos actes, ce sont nos actes qui s'imposent à elle (2). Il faut ou qu'elle les

(1) « Qu'un homme se mette au cou une cravate de satin, et il aura aussitôt de nouveaux besoins, de nouveaux motifs d'action. La métamorphose aura commencé par le cou ; elle continuera jusqu'à ce qu'elle ait changé d'abord ses goûts, puis ses façons de voir... » G. Eliot. *Félix Holt*, I, 91.

(2) « Nos actes nous déterminent autant que nous déterminons nos actes, » dit encore, dans une fort belle page, le romancier philosophe que nous ne pouvons nous lasser de citer... « Il y a dans nos actions une force terrible, qui peut d'abord faire de l'honnête homme un trompeur, puis faire ensuite qu'il s'accommode de ce changement, par cette raison que la seconde faute se présente à lui, une fois donnée la première, comme le seul parti possible et ce qu'il y a de mieux à faire désormais. L'action qui, avant d'être commise, était envisa-

redresse, ou qu'ils la faussent ; non pas du premier coup, sans doute, mais insensiblement. La nature humaine a beau être pleine de contradictions, ces contradictions tendent toujours à s'effacer, parce qu'elles choquent une logique instinctive, un besoin d'unité plus profond qu'elles-mêmes.

C'est pour cela qu'il importe que la conscience soit munie de saines et fortes maximes, qui puissent, sinon imposer d'emblée leur autorité au vouloir, du moins survivre à nos défaillances de conduite et nous les reprocher sans pitié. Il est impossible que ces maximes, tant qu'elles ne sont point entamées elles-mêmes, ne servent pas au moins à contrarier nos mauvais élans, à retarder, sinon à empêcher notre corruption.

Mais cette loi psychologique est certaine et ne devrait jamais être perdue de vue, tant elle est de grande conséquence : tous nos penchants innés ou acquis, bons ou mauvais, toutes nos habitudes, par conséquent, de quelque manière que nous les ayons contractées, tendent non seulement à déterminer en fait, et comme mobiles actuels, notre conduite, mais aussi à se changer en motifs pour la volonté réfléchie, c'est-à-dire à se faire prendre pour des raisons dans la délibération même, à suggérer du moins des sophismes de justification (1), dont le jugement corrompu finit par être dupe presque de bonne foi.

gée avec ce bon sens mêlé de sentiments frais et purs qui est comme l'œil sain de l'âme, est regardée ensuite avec la lentille des excuses ingénieuses, à travers laquelle toutes les choses que les hommes appellent belles ou laides apparaissent tissues de matériaux bien peu différents. L'Europe, dit-on, s'ajuste au *fait accompli* : il en est de même des individus. » *Adam Bede*, II, 31.

(1) L'expression est, si je ne me trompe, de M Renouvier, qui signale en maint endroit ce phénomène psychologique.

Nous voilà amenés des habitudes d'action aux habitudes d'esprit : pour un agent doué d'intelligence, ce sont choses inséparables. On vient de voir qu'un tel agent, ayant besoin de justifier à ses propres yeux tous ses actes et de les trouver intelligibles, est comme condamné à modeler ses jugements sur les actions qui lui sont habituelles, quand ce ne sont pas ses actions qu'il conforme à ses jugements. Mais, dans la majorité des cas, c'est ce dernier ordre qui est le vrai : le jugement précède l'acte, l'intelligence règle la conduite. Au point de vue moral, où nous sommes exclusivement placés, l'acte est tout particulièrement subordonné au jugement, puisqu'il doit surtout sa valeur au motif conscient qui l'inspire. Aussi, entre toutes les habitudes d'où dépend notre moralité, les habitudes intellectuelles ont-elles une importance à part : c'est à elles, en un sens, qu'indirectement tout se ramène.

Habitudes intellectuelles et associations d'idées, c'est tout un. La loi de l'association régit tous les faits de conscience sans exception : selon Stuart Mill, elle est aux phénomènes de la vie mentale ce qu'est aux phénomènes astronomiques la loi de la gravitation (1). Comme l'habitude, dont elle est un cas, elle règne jusque dans les modes inférieurs et inconscients de la vie psychique ; mais, pour ne parler ici que de ce qui est incontestable, c'est selon cette loi, sans contredit, que s'appellent et se succèdent les conceptions et les idées dans la conscience éveillée et attentive.

(1) « Ce que la loi de gravitation est à l'astronomie, ce que les propriétés élémentaires des tissus sont à la physiologie, les lois de l'association des idées le sont à la psychologie. » St Mill, *Aug. Comte and Positivism*, p. 53; cité par Th. Ribot, *La psychol. angl. contemp.*, 2e édit., p. 125.

Voici l'énoncé le plus général de cette loi d'association : Quand deux idées ont été perçues ou deux impressions éprouvées en connexion étroite (c'est-à-dire simultanément ou en succession immédiate), l'une, en se reproduisant dans l'esprit, tend toujours à y ramener l'autre. Leur liaison, partant leur tendance à s'évoquer mutuellement, est en raison : 1° du nombre de fois qu'elles ont été trouvées unies ; 2° de l'intensité avec laquelle elles se sont offertes ensemble à la conscience ; 3° du rapport logique qu'il y a entre elles (1).

Il suit de là que les mêmes causes qui font vives et saillantes nos pensées les font aussi durables. Un rapide contraste, une opposition brusque et saisissante, tout ce qui favorise cette *discrimination* qui est, selon Bain, l'acte élémentaire de la conscience, grave du même coup le souvenir. C'est pourquoi, disons-le en passant, un éducateur habile cherche moins à faire retenir ses préceptes en les répétant qu'à les faire bien entendre en les expliquant, ou, mieux encore, à les imprimer une bonne fois en frappant fortement l'esprit. Par le premier moyen, on ne met guère dans la mémoire que des associations de mots, des formules qui demeurent sans efficacité, faute d'aller jusqu'à la conscience (2). Par les deux autres, on crée des associations d'idées véritables, de vivantes habitudes d'esprit, dont la vertu pratique se fait voir en toute occasion.

Voici comment, une fois formées, ces habitudes d'es-

(1) L'école *associationniste*, on le sait, ne reconnaît pas ces rapports logiques et rationnels comme distincts des rapports empiriques. Pour Stuart Mill, par exemple, les liaisons d'idées qu'on appelle vérités universelles, éternelles et nécessaires, ne sont que des associations indissolubles, toujours et partout confirmées par l'expérience.

(2) De là ce *psittacisme* dont parle Leibnitz. Nous répétons les mots sans en avoir le sens présent à la pensée.

prit influent sur notre conduite et sur notre moralité.

Le phénomène décrit plus haut sous le nom de vertige moral (1) est un cas extrême, qui nous montre d'une façon frappante la volonté soudainement ravie, subjuguée, mise hors d'elle-même et précipitée dans les plus grandes fautes, par l'attrait irrésistible d'une tentation, c'est-à-dire, en somme, par la séduction de telle pensée capiteuse, de telle folle image brusquement apparue. Reconnaissons-le, cependant, ce qui, dans ce cas, nous fait perdre l'équilibre, c'est moins l'idée elle-même que la passion, dont, au fond, elle procède, et qu'à son tour elle surexcite. Ce qui emporte la volonté, ce n'est pas tant la représentation comme fait intellectuel que le phénomène affectif qui l'accompagne, le désir porté au paroxysme. En réalité, il en est toujours un peu ainsi, puisqu'il y a union indissoluble entre la pensée et l'émotion, et qu'une idée ne devient jamais un principe d'action qu'en excitant un mouvement du cœur. Mais peu importe que ce soit avec ou sans l'intermédiaire des émotions : l'idée entraîne la volonté et amène l'action, voilà le fait; d'où l'importance morale de nos associations d'idées.

On la voit encore plus clairement dans les cas où les idées agissent plus directement sur la volonté, sans troubler les sens ni mettre en jeu les passions. Je suppose la délibération la plus tranquille, la plus froide réflexion : toujours, en fin de compte, la résolution est subordonnée aux différentes alternatives conçues, aux motifs pesés tour à tour. Il est clair d'abord que, plus grand sera le nombre des possibles aperçus et des motifs évoqués, plus la décision sera libre. De là le prix d'une

(1) Chapitre 1, page 69.

éducation *libérale*, comme on dit, d'une culture intellectuelle propre à élargir le cercle des idées et à ouvrir l'esprit.

Une telle culture, je le sais bien, n'est pas à elle seule une garantie de moralité, parce que, à voir une trop grande multitude et diversité de faits, de coutumes et de doctrines, on risque de perdre ou le sentiment clair et scrupuleux du devoir, ou la force du caractère. Les esprits rudes et un peu bornés connaissent moins peut-être l'irrésolution et les défaillances de conscience, que ces esprits trop souples, enclins à tout excuser par habitude de tout comprendre, qui ne s'étonnent plus de rien et qui, pour s'être délivrés de tout préjugé, tendent parfois à se délivrer de toute règle. Il n'en est pas moins vrai que, toutes choses étant égales d'ailleurs (j'entends la bonté du cœur et l'énergie de la volonté), un esprit large et éclairé vaudra moralement davantage. La liberté est plus entière quand l'agent, mieux informé, apporte dans la délibération plus de lumières : la responsabilité est donc plus complète; une condition essentielle de la moralité se trouve mieux remplie. Cela seul est un gain; car c'est un accroissement en valeur absolue et en dignité.

On pourrait dire que la liberté, condition de toute vertu, est elle-même la première vertu à acquérir, puis à sauvegarder; que le devoir par excellence est de conserver la liberté qu'on a et de l'accroître. Or, si cela est, il faut reconnaître qu'une grande ouverture d'esprit, une abondante provision d'idées et d'expériences, une riche variété de vues, toutes choses essentiellement tutélaires de la liberté, éminemment propres à maintenir souple et perfectible la volonté, constituent un

avantage moral incomparable. En un mot, le nombre et l'étendue de nos associations d'idées sont choses d'extrême importance, parce qu'il importe infiniment qu'en nous la part de la routine soit aussi petite que possible, la part de la raison, c'est-à-dire du libre jugement, toujours intacte, ou mieux toujours accrue.

Mais on a beau faire : nos associations d'idées sont toujours et nécessairement en nombre limité, et elles tendent très vite à prendre la fixité d'habitudes immodifiables. C'est pour cela surtout qu'il importe qu'elles soient bonnes. C'est parce que la grande majorité des hommes vivent sur un fonds d'idées très pauvre, se gouvernent d'après quelques croyances très simples, jamais contrôlées ni renouvelées, et perdent de très bonne heure toute plasticité intellectuelle et morale, qu'on ne saurait exagérer l'influence, funeste ou bienfaisante selon les cas, des habitudes d'esprit contractées dans la jeunesse.

En toute situation donnee, chacun ne peut se résoudre, en effet, que d'après les conceptions, prévisions et maximes que lui fournit ou lui suggère son acquis mental. Une alternative à laquelle on ne songe point est comme impossible; un parti qu'on pourrait prendre étant mieux informé, mais qu'on ne soupçonne même pas, est en réalité une issue fermée; un motif qui serait bon et décisif, mais qui ne vient pas à l'esprit, est nul par cela même. Combien il importe, par conséquent, surtout aux simples, destinés à n'avoir pour se guider que quelques rares notions, de recevoir des notions saines dans le temps où leur esprit se forme! De là l'extrême importance du milieu où l'on grandit, des compagnies qu'on fréquente, des exemples qu'on a sous les

yeux, des conversations entendues, des livres lus, des conseils reçus, de tout ce qui contribue, en un mot, à faire prendre tel cours habituel à nos pensées, tel pli à notre jugement.

Qu'on n'objecte pas le discernement naturel du bien et du mal. Rien n'est plus faux que d'en parler comme d'un instinct infaillible et incorruptible. Nous avons vu en quel sens il faut reconnaître un sentiment inné du devoir, une catégorie fondamentale de l'obligatoire (1); mais ce serait une véritable aberration de ne pas avouer que, dans cette *forme* indélébile, l'expérience jette une matière variable, plus ou moins pure; que, si tout homme qui délibère envisage nécessairement les actes médités comme dus, défendus ou permis, très divers sont en fait nos jugements sur ce qui, dans tel cas donné, est permis, défendu ou dû. Ils dépendent essentiellement de nos habitudes d'esprit. Je ne parle ici que des appréciations de bonne foi. Les fanatiques de toutes sortes ne sont-ils pas des exemples remarquables de la perversion du sens moral par l'effet d'une culture insuffisante? Que de malfaiteurs sincères, à qui les préjugés de caste, une fausse notion de leurs propres devoirs, une prodigieuse méconnaissance des droits d'autrui, ont fait commettre de vrais crimes sans remords! Tandis que d'autres hommes, grâce à des idées peut-être aussi préconçues, mais tout inverses, grâce à des habitudes mentales toutes différentes, ne sauraient supporter seulement, ni pour ainsi dire concevoir la pensée de ces mêmes méfaits.

Et quand je dis que la *forme* du devoir est indélébile,

(1) Introduction, p. 22.

cela même est-il rigoureusement exact? Est-il bien vrai que le sentiment de l'obligation n'est pas susceptible de s'oblitérer? Resterait-il entier chez un enfant qui atteindrait l'âge d'homme sans que parents, ni maîtres, ni livres lui eussent jamais parlé de ce qu'il doit? Il est notoire que notre raison pratique demande à être cultivée commme notre raison spéculative. La justice s'apprend et s'oublie, comme la géométrie, comme la logique. Le jugement moral se fausse et se perd, de même qu'il s'affermit et s'affine, selon l'usage que les circonstances de la vie nous apprennent à en faire.

Attachons-nous aux cas moyens. Entre les esprits si larges et si libres, qu'ils risquent de manquer de consistance et de n'avoir plus de règle, et les esprits si étroits, que leur aveugle énergie semble plutôt raideur automatique que véritable fermeté morale, se placent les esprits du commun, ni très irrésolus ni très obstinés, ni critiques ni dogmatiques à l'excès, peu sévères dans l'examen de leurs motifs, médiocrement préoccupés du devoir, mais pourtant capables d'hésiter, de délibérer, de réfléchir, et soucieux pour eux-mêmes de motiver tant bien que mal leurs actes. — Or, sur un esprit en cet état, on sait quelle est la puissance des précédents.

Un instinct presque irrésistible ne nous pousse-t-il pas à regarder bientôt comme licite, pour peu qu'il nous tente, un acte dont il y a des exemples? Ce qui auparavant ne nous fût *pas venu à l'idée*, ou nous eût paru monstrueux, impossible, nous pouvons en venir assez vite à y penser sans trop de répugnance, à l'excuser chez les autres, puis à nous le permettre à nous-mêmes dans l'occasion, enfin à le faire sans honte et peut-être même à nous en vanter, tout cela par le seul fait que la pensée

nous en a été souvent suggérée et le spectacle offert. L'esprit s'accoutume à ce qui lui est fréquemment présenté ; il s'apprivoise peu à peu avec les pensées qui le choquaient d'abord. C'est ainsi que nous trouvons dans un entourage malsain et dans de mauvaises lectures, d'un côté des maximes commodes pour justifier tout ce que la passion pourrait nous suggérer de pire, de l'autre une excitation pour nos passions latentes. Tel prodige d'immoralité doit sans doute à une réminiscence à demi involontaire, à quelque association d'idées contractée peu à peu et subitement devenue dominante, l'inspiration funeste à laquelle il obéit un jour, mais qui n'était pas plus dans sa nature que dans la nôtre, et qu'il n'eût d'abord ni comprise ni excusée plus que nous.

Cette influence des souvenirs et des habitudes mentales sur la conduite est plus frappante dans les phénomènes de perversion, parce que les passions inférieures, par elles-mêmes si dangereuses conseillères, nous mettent toujours en quête, pour ainsi dire, de prétextes à faillir et d'excuses pour nos fautes. De là vient notre docilité toute particulière aux enseignements mauvais. Mais la même loi nous garantit l'efficacité aussi réelle, quoique moins prompte, des idées saines et des nobles pensées. Une nature médiocre, ni élevée ni perverse, si elle n'était nourrie que de maximes fortifiantes et de spectacles propres à relever le cœur, aurait à la fin, n'en doutons pas, des pensées de dignité personnelle et de dévouement aux autres, dont elle n'eût point été capable par elle seule; et ces pensées ne sauraient manquer de se traduire de quelque manière dans la pratique. Dans ce cas, les idées, les images et les maximes imprimées dans l'esprit, au lieu de venir excuser, puis exciter, les pires

dérèglements de la sensibilité, viendraient éveiller au contraire et fortifier les sentiments généreux en germe dans le cœur. Bref, les bons instincts (nul homme sans doute n'en est tout à fait dépourvu) trouvent un secours dans les bonnes habitudes d'esprit, comme les instincts bas trouvent des complices dans les mauvaises.

Une habitude mentale saine entre toutes serait celle de toujours trouver, par conséquent d'attendre toujours après chaque acte sa sanction. La vie ne nous offre pas, quoi qu'on ait pu dire, cette répartition infaillible des joies et des peines ; la nature ne se charge point d'attacher d'une manière immédiate et ostensible aux fautes leur châtiment, à la sagesse un bonheur proportionnel. Il est bon, il est nécessaire même que le cours des choses ne soit pas si simple. Si le mécanisme du monde était si visiblement subordonné à la morale, la vertu, tout intéressée, serait trop facile, le vice, visiblement absurde, serait trop peu engageant. Mais, d'autre part, étant donnée notre nature si complexe, où la raison et la sensibilité, le goût de la perfection idéale et le désir égoïste du bonheur se mêlent si étrangement, rien ne serait plus *démoralisant* que l'absence évidente et perpétuelle de toute sanction. Surtout dans l'enfance et la jeunesse, alors que le caractère est en voie de formation, il est avantageux au plus haut point que l'esprit prenne l'habitude d'associer l'idée d'une peine à celle de toute violation de la règle, et l'idée d'un plaisir à celle de tout devoir accompli. Que cette peine et ce plaisir soient autant que possible d'un ordre élevé, que ce soient uniquement, s'il se peut, l'humiliation du repentir ou la fierté d'avoir bien fait: mais il est certain que la loi ne se fait bien sentir que par la sanction : elle se grave

d'autant plus profondément, d'autant plus vite, que la sanction est plus sûre et plus opportune. Voilà pourquoi « qui aime bien châtie bien ».

Il faudrait envier l'enfant qui serait *corrigé* toujours à propos, d'une façon intelligence et douce, mais imperturbable. Non seulement il se déshabitue par là de telles et telles fautes particulières qui, négligées, lui auraient bientôt paru n'en plus être; mais il acquiert un salutaire sentiment de la loi, d'excellentes habitudes générales de réflexion, d'attention à lui-même et de discipline. — Celui à qui ces leçons manquent, au contraire, risque fort de perdre ou même de n'avoir jamais la claire vue du bien et du mal. Ce serait peu s'il n'était exposé qu'à violer, faute de les connaître, tels ou tels devoirs particuliers : il peut descendre, je l'ai dit, jusqu'à ne plus avoir qu'un sentiment confus de l'obligation en général. Or, comme c'est le commencement de la sagesse de n'agir qu'avec le souci d'une règle à observer, c'est le commencement de tout dérèglement, de perdre le sens de l'ordre.

Quoique les sanctions soient essentiellement des émotions, plaisirs ou peines, elles ne sont considérées dans ce qui précède que comme retenues et attendues par l'esprit, c'est-à-dire en tant qu'elles entrent dans nos associations d'idées. Il nous reste à parler des habitudes du cœur, sujet différent, bien que voisin.

Par habitudes du cœur, je n'entends pas ces rechutes à demi-fatales de la pensée dans les conceptions et les jugements qui flattent telle passion. Ce sont là de vraies habitudes de l'esprit, quoique le cœur s'y complaise et contribue à les perpétuer après avoir contribué à les

faire naître. Les sophismes du cœur, comme on les appelle, sont de nature intellectuelle, bien que d'origine émotionnelle. Je n'entends pas non plus les actes qui, pour nous avoir causé tout d'abord un vif plaisir, sont pour ainsi dire passés du premier coup à l'état d'habitudes. Ce ne sont pas là des habitudes de la sensibilité, mais des habitudes de l'activité, contractées sous l'influence d'une émotion. — Par habitudes du cœur, j'entends exclusivement ici les modifications apportées à nos premières émotions par le fait de leur reproduction, et à nos inclinations naturelles par les conditions dans lesquelles elles se développent.

Un enfant a tel penchant au berceau : que deviendra ce penchant ordinairement contrarié ou ordinairement satisfait? que deviendront les émotions dont il est la source? Deux questions qui n'en font qu'une; car on sait dans quel rapport étroit, indissoluble, sont entre elles ces deux choses, l'inclination et l'émotion. L'inclination est la raison d'être de l'émotion, car on ne conçoit ni le plaisir ni la douleur, sans un secret penchant contenté ou réprimé. Mais, d'autre part, c'est l'émotion qui nous révèle le penchant; elle en est le signe et la mesure. De plus, elle réagit sur lui, le surexcite ou l'atténue, selon qu'elle lui est conforme ou contraire. Ne séparons donc pas l'inséparable.

Un penchant qui serait toujours contrarié finirait, on peut le croire, par s'oblitérer et disparaître. Supposé que l'expérience fût possible, il ne se trouverait probablement aucune inclination assez vivace pour résister à une répression constante, impitoyable et sans intermittence. Les tendances superficielles, de formation relativement récente, succomberaient sans doute en peu de

temps; mais même les appétits les plus profondément naturels seraient bientôt gravement altérés. Ceux qui accompagnent les fonctions nécessaires à la conservation de l'individu ne pourraient être entièrement contrariés sans amener la mort. Mais les appétits qui président à des fonctions un peu moins impérieuses (par exemple aux fonctions qui assurent la conservation de l'espèce) seraient, par un absolu et continuel empêchement, ou détruits ou dénaturés, d'ailleurs au très grand préjudice de l'équilibre physiologique et mental.

Les organes de ces fonctions, en effet, s'atrophieraient faute d'exercice; et les besoins qui leur correspondent dans la conscience, restant nécessairement très confus, faute de connaître leur objet, ne pourraient survivre que sous quelque forme désordonnée. La nature crierait longtemps contre cette violence, elle réclamerait énergiquement ses droits, elle aurait des rébellions redoutables; mais sa protestation, à force de n'être point écoutée, finirait par n'être plus entendue. La douleur due à cette contrainte s'atténuerait par l'habitude, ou du moins se changerait en un trouble général et vague, dont le patient ne saurait plus ni la cause ni le sens.

Mais, qu'on le remarque bien, je me place dans l'hypothèse invraisemblable, sans doute impossible à réaliser, d'une répression absolument constante. Rien, au contraire, n'irrite un penchant et ne l'avive comme d'être satisfait et contrarié tour à tour. Qu'une tendance ait seulement connu sa fin, les obstacles ne font plus que l'exaspérer. C'est ce qui rend si dangereuse la répression inintelligente des inclinations naturelles une fois en éveil. Légitimes en elles-mêmes, ces inclinations pouvaient, en recevant à propos une satisfaction modérée,

devenir réglées et rester innocentes : elles prennent le cours irrégulier et torrentueux de la passion, par cela seul qu'elles ont à se frayer une issue entre des difficultés insuffisantes pour les contenir, propres seulement à en tripler l'élan. De ce fait chaque jour constaté, l'explication est simple : elle est dans cette loi générale, déjà plus d'une fois mentionnée, que tout fait de conscience, toute émotion principalement est mise en relief et comme relevée par les alternatives et les contrastes. Le plaisir causé par la satisfaction d'un penchant est plus senti quand il coûte un peu d'attente, quand il est payé de quelque peine. Mais ce plaisir plus vif laisse un souvenir plus fort, sous l'action duquel le désir renaît plus aigu; et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'une vraie passion se soit formée, qui s'assujétit toute l'âme.

La passion, toutefois, peut naître aussi, par le retour trop fréquent de l'émotion. La passion, en effet, est essentiellement une rupture d'équilibre entre nos facultés, plus particulièrement entre nos affections naturelles. Or l'équilibre tend d'abord à se rompre en faveur du penchant satisfait. Ici encore une modification organique intervient rapidement, du moins dans tous les cas où elle est observable. A mesure que l'appétit reçoit une plus large satisfaction, la fonction qui la lui donne est plus active; l'organe, souvent sollicité, appelle à lui, selon une loi physiologique bien connue, une plus grande part de fluide nourricier, par où il devient à son tour plus exigeant, véritable foyer d'excitation pour l'appétit. Les enfants deviennent gourmands par beaucoup manger, sans mesure, avec leur seule gloutonnerie pour règle, aussi bien que par un contrôle maladroit, irritant, tour à tour sévère et relâché à

l'excès, capricieusement exercé sur leurs besoins. Posons donc en loi qu'un penchant souvent satisfait tend à croître en vigueur et à redoubler d'exigence. Cela d'ailleurs résulte aussi de ce que les actes auxquels il nous invite, étant de mieux en mieux accomplis, atteignent plus parfaitement leur fin, c'est-à-dire causent un plaisir plus vif, puisque le plaisir est en raison de la perfection de l'acte.

D'autres lois, déjà indiquées pour la plupart, viennent pourtant se croiser avec celle-là et en altérer l'effet. Il faut tenir compte des phénomènes de satiété, de lassitude et de dégoût. D'abord, nul penchant ne peut être satisfait longtemps d'une manière continue, nul plaisir ne saurait se prolonger sans intermittence. La raison en est sans doute dans les nécessités organiques. A tout penchant excité, doit répondre en quelque région de l'organisme un certain état d'éréthisme. La satisfaction met précisément fin à cette tension, laquelle est aussitôt suivie d'un relâchement. Le plaisir est donc nécessairement suspendu, jusqu'à ce que le repos et la nutrition aient rendu à l'organisme sa tonicité. La satisfaction d'un penchant ne saurait donc être ininterrompue.

D'autre part (et en raison même de ce qui précède), toute émotion, le plaisir comme la peine, semble bien être, ainsi qu'on l'a dit (1), une dépense : témoin la fatigue que causent à la longue les jouissances même de l'ordre le plus élevé, par exemple les jouissances littéraires ou musicales. Cela s'explique sans peine, s'il est

(1) V. notamment A. Bain : *Étude sur la loi de la corrélation des forces appliquée à la psychologie*, trad. dans la *Revue des cours littéraires*, 16 octobre 1869.

vrai que le penchant a pour accompagnement dans l'organisme une excitation; car la satisfaction apparaît dès lors comme un dégagement de force accumulée, c'est-à-dire comme une déperdition. Tant que cette déperdition n'est point excessive, tant qu'elle n'est que l'emploi normal et mesuré d'une force convenablement renouvelée, c'est la cessation d'un trouble, le soulagement d'une angoisse, un retour à l'équilibre. Mais que, pour une raison ou pour une autre, la satisfaction dépasse le juste besoin, que la dépense épuise la provision de force, elle cessera aussitôt d'être agréable; au plaisir fera place une sensation de lassitude et d'abattement : la peine naît aussi bien d'une fonction surmenée que d'une fonction empêchée (1).

Ainsi, de même qu'un penchant contrarié tend à s'oblitérer, mais ne s'oblitère pas toujours, parce que le réprimer constamment et entièrement est impossible et que les empêchements incomplets ne font souvent que l'exalter; de même, un penchant satisfait tend à grandir, mais ne grandit pas toujours, parce que la satisfaction, je ne dis pas seulement continuelle (elle ne peut l'être), mais trop fréquente et trop prolongée, ne fait que l'émousser en l'usant.

Peut-être maintenant faut-il faire encore appel à une autre loi de notre nature, pour rendre entièrement compte du dégoût qu'amène la satiété. C'est un fait, et peut-être un fait irréductible, que nous avons besoin de changement. Cette mobilité des goûts est sans doute fort variable, mais elle est générale. Certaines personnes sont exceptionnellement constantes en leurs préfé-

(1) Voir sur ces questions *Le plaisir et la douleur*, de M. Fr. Bouillier; la *Théorie scientifique de la sensibilité*, de Léon Dumont, etc., etc.

rences, d'autres exceptionnellement infidèles; mais aucune n'est tout à fait exempte de caprices. S'il est des jouissances dont on ne se lasse guère, comme sont en général les plaisirs esthétiques, les joies calmes de la vertu et de la science, il faut l'attribuer au caractère serein de ces émotions : elles se consument moins, parce qu'elles sont moins intenses, sans doute aussi parce qu'elles tiennent nécessairement, dans la vie même des privilégiés, une place restreinte : ne comportant point d'abus, elles n'amènent point de réaction. Encore n'est-il pas rare que l'artiste, le savant, le sage même, fatigués et comme désabusés de l'idéal, se rejettent avec ardeur dans des plaisirs indignes d'eux, tombant alors d'autant plus bas qu'ils se sont élevés plus haut, comme si la nature animale, dont ils s'étaient presque détachés, réclamait sa part avec fureur pour se venger de leurs dédains. Mais ce qui est sûr, c'est que la plupart de nos goûts sont sujets à passer, d'autant plus vite qu'ils sont plus vifs et plus facilement satisfaits. Tout plaisir qui devient banal, qu'on n'a plus à conquérir, qu'aucune difficulté ni privation n'assaisonne, perd presque aussitôt sa saveur; et notre déception est alors en proportion de notre attente.

Nous avons donc besoin de nouveauté; il faut de l'imprévu dans nos jouissances pour les relever. Comme la vie, qui est essentiellement un devenir, a deux conditions également nécessaires, la permanence et le changement, ainsi la sensibilité, compagne et gardienne de la vie, comprend deux besoins fondamentaux, complémentaires l'un de l'autre : le besoin de conservation, qui nous porte à garder ce que nous avons d'être et de bien-être; le besoin du mieux, qui nous fait chercher

toujours plus que nous n'avons. La loi de la satiété n'est donc pas seulement une marque de notre misère, c'est aussi un signe de notre perfectibilité, une condition de notre progrès.

Quoi qu'il en soit, on voit comment, par l'action du temps et des circonstances, un penchant d'abord légitime, une émotion d'abord modérée, se changent en de violentes passions; tandis que, par des causes non moins complexes, ou plutôt par une secrète action des mêmes causes, les plus furieuses passions peuvent parfois s'éteindre d'elles-mêmes.

Quand je dis s'éteindre, c'est plutôt changer d'objet que je devrais dire; car, sauf l'effet de la vieillesse, qui paraît être d'amener, avec l'affaiblissement des fonctions vitales, la disparition des passions (disparition d'ailleurs incomplète et plus apparente que réelle), dans la plupart des cas, la passion, une fois née, semble indestructible. Elle change de direction et se transforme; mais, sous un aspect ou sous un autre, elle subsiste. On a fait depuis longtemps cette remarque, qu'il y a comme un *balancement* des affections, analogue au balancement des organes : la grande loi de la corrélation de croissance règne en psychologie comme en physiologie. Cela veut dire que l'énergie affective, comme l'énergie vitale, est pour chacun en quantité limitée, et que si, rompant son équilibre pour une raison quelconque, elle se porte avidement dans une des voies que lui ouvre la nature, ce ne peut être qu'en se retirant des autres. La croissance démesurée de tels penchants coïncide donc avec l'affaiblissement de tels autres. Quand les sentiments d'un certain ordre s'exaltent, les autres languissent et se dépriment d'autant.

Eh bien! on pourrait dire aussi que la loi, plus générale encore, de la conservation de la force préside aux relations de nos passions entre elles et en régit toutes les transformations. En fait de forces physiques, rien ne se crée, rien ne perd; de même, semble-t-il, en fait de sensibilité. Quand une passion se forme, il n'y a pas création nouvelle d'énergie affective, mais seulement afflux sur un point donné, concentration vers un objet déterminé, d'énergies jusque-là éparses. Il n'y a pas davantage annihilation de sensibilité quand une passion se refroidit (1). Ou l'amour passe d'un objet à un autre, ou il se change en aversion. Le débauché change d'abord de victimes, puis la débauche parfois change de formes, jusqu'à ce qu'elle fasse place à l'ambition, à la passion de l'intrigue, voire même à une ardente dévotion. Ainsi de tous les cas. La passion prendra divers aspects, se modifiera, sous certaines influences jusqu'à devenir méconnaissable, fera faire des prodiges dans le bien au même homme qui en a fait dans le mal, ou réciproquement; mais ce qui ne se voit jamais, c'est la pure et simple réduction *ad nihilum* d'une puissance émotionnelle une fois en jeu.

Tout ce qui serait possible, en mettant les choses au mieux, c'est un retour à cet équilibre relatif des penchants qu'on peut regarder théoriquement comme l'état originel. Mais, en fait, cet équilibre si instable, rompu dès le berceau, est encore plus difficile à retrouver, une fois perdu, qu'à maintenir. Il n'est pas d'ailleurs prouvé que l'état de médiocrité morale qui y répondrait, fût préférable à une exaltation du cœur, périlleuse sans

(1) On excepte toujours la diminution de la vitalité générale, et par suite de toutes les énergies dans la vieillesse.

doute, mais seule capable de grandes choses. C'est pourquoi le but de l'éducation, dans la mesure où elle peut agir sur la passion, doit être de la diriger, non de la détruire. Éteindre une âme ardente n'est ni possible, ni désirable; régler et utiliser ses élans, purifier sa flamme en l'alimentant avec prudence, voilà ce qui peut être tenté.

Mais il ne s'agit pas encore ici de tirer de notre analyse des conclusions pratiques. Nous décrivons seulement la manière dont se comportent et se modifient nos facultés à mesure qu'elles s'exercent. Notre sensibilité, comme notre intelligence, comme notre activité, s'altère de certaines manières déterminées en s'exerçant au cours de la vie : voilà ce qui ne saurait faire un doute. Elle subit à sa façon la loi générale de l'habitude. Si grandes que soient les différences individuelles, c'est selon des lois fixes que la satisfaction habituelle ou la privation prolongée excitent ou diminuent nos penchants, avivent ou émoussent nos émotions, engendrent, enflamment ou transforment nos passions. Ces lois constituent le mécanisme de la sensibilité, que la psychologie révèle, et qui intéresse au plus haut point la morale, s'il est vrai que la moralité d'un homme à un moment donné dépend de l'état de son cœur comme de l'état de son esprit.

Or, comment cela serait-il contesté? Sans doute, c'est à tort que certains systèmes font consister la moralité dans la bonté du cœur exclusivement, le devoir dans l'amour, et la vertu dans la prédominance de certaines passions; mais n'est-il pas certain que, dans la délibération la plus froide, les mobiles jouent toujours un rôle à côté des motifs, la passion à côté de la raison? Non

seulement un attrait sensible peut contre-balancer un motif réfléchi ; mais la puissance même de réfléchir est affectée, et parfois détruite par l'émotion du moment ; et les raisons même de l'ordre le plus purement intellectuel doivent toujours, quand elles triomphent, une partie de leur force au concours de quelque penchant.

Ce mécanisme des émotions et des passions, telles qu'elles résultent de la nature modifiée par l'habitude, exclut-il la liberté ? Non, car il ne comprend pas seulement les habitudes qu'on nous donne ou qu'on nous laisse prendre dans l'enfance, avant l'éveil de notre raison, mais aussi celles que nous contractons sciemment. Seulement cette liberté qu'il n'exclut pas, il la limite. A quelque moment qu'on la considère, elle porte le poids du passé ; elle joue au milieu de conditions psychologiques qu'on lui a faites en partie, qu'en partie aussi elle s'est faites à elle-même, mais qui sont à présent données, qu'il faut subir, qui ne seront modifiables qu'à la longue et selon les lois mêmes d'où elles résultent.

On comprend maintenant en quoi consiste la solidarité morale dans une seule et même vie.

On le verrait mieux encore, et le réseau des influences qui déterminent notre moralité dans telle phase de notre existence paraîtrait encore plus serré, si, après avoir considéré à ce point de vue tour à tour, et autant que possible séparément, les trois catégories de faits psychiques, nous les rapprochions maintenant pour montrer comment elles se combinent ensemble, comment toute modification dans l'une tend à affecter les deux autres. Mais nous ne pouvons qu'indiquer cette

synthèse, en résumant ce qui est acquis jusqu'à présent.

Après les analyses qui précèdent, tout le monde accordera sans peine que notre moralité est conditionnée, notre conduite déterminée, notre volonté liée de plusieurs manières. Il y a solidarité, c'est-à-dire continuité dans notre vie morale, et cela dans quelque acception, large ou étroite, qu'on veuille prendre le mot moralité.

Nous avons dit qu'on pouvait considérer la moralité des actions et celle des intentions, ou plutôt qu'il fallait faire entrer l'une et l'autre dans la notion de moralité. Eh bien, il y a solidarité dans les actions, solidarité dans les intentions, solidarité mutuelle, plus complexe encore, entre les intentions et les actes.

Il y a solidarité dans les actes de deux manières :

1° Chaque acte pris séparément, si grande qu'on y fasse la part de la spontanéité volontaire, est en partie aussi déterminé par les circonstances au milieu desquelles l'activité se déploie, par les influences extérieures que l'agent subit, ou avec lesquelles du moins il doit compter.

2° Les actes successifs qui composent l'histoire d'une même vie sont liés entre eux, influent les uns sur les autres et forment, je ne dis pas un enchaînement nécessaire, mais une série où tout se tient. Ce qu'on fera demain dépend toujours un peu de ce qu'on a fait hier.

Il y a de même solidarité dans les intentions, en effet :

1° Chaque résolution prise à part, quelque libre qu'on la suppose, doit avoir sa raison suffisante et être motivée; elle dépend donc de tout l'état mental du sujet, avant tout de sa volonté plus ou moins forte et plus ou moins personnelle, mais aussi de son intelligence et de ses lumières, de sa sensibilité générale et de son état

affectif du moment, bref, de tout ce qui entre clairement dans sa conscience ou y retentit confusément. En d'autres termes, la spontanéité pure et vraiment libre, qui est, si l'on veut, l'élément essentiel, le *facteur personnel* par excellence en toutes nos volitions, est, en chaque cas, solidaire d'autres éléments psychiques alors donnés, déterminés, qui ne sont pas actuellement et instantanément modifiables.

2° Les résolutions successives, qui composent l'histoire d'une même volonté, sont liées entre elles. Celles que je prends aujourd'hui sont en partie des suites de celles que j'ai prises auparavant, et ne pourront pas ne point agir sur celles que je prendrai dans l'avenir. C'est chose bien connue, par exemple, qu'un mensonge entraîne toujours d'autres mensonges, et de plus en plus grands (1). Cette parole de Vinet est d'une singulière profondeur : « Rien ne pèse tant qu'un devoir qu'on a voulu rendre léger (2). »

Dans le bien ou dans le mal, avoir une fois voulu quelque chose est, sauf raisons contraires, une présomption pour le vouloir encore. Cela tient à la force de l'habitude, laquelle plonge par mille racines entremêlées jusqu'au plus profond de notre nature. Car les habitudes de penser et de sentir se forment en même temps que les habitudes de vouloir et viennent les perpétuer. Un sophisme dont on s'est une fois payé fausse peu à peu l'esprit, et l'on finit par en être dupe ; et telle émotion éprouvée dans telles conditions décide quelque-

(1) Une bien jolie nouvelle anglaise, *Le caniche noir*, de Anstey (trad. dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 déc. 1882), repose tout entière sur ce thème et en est le développement le plus plaisant à la fois et le plus dramatique.

(2) *L'éducation, la famille et la société*, p. 250.

fois de toute une destinée : une seule faiblesse de la raison ou du cœur peut engager la vie entière.

Enfin, il y a solidarité réciproque entre les intentions et les actes : d'une part, entre chaque intention et l'acte correspondant; de l'autre, entre la série des intentions et la série des actes.

1° Que chaque action voulue soit en général déterminée, sinon exclusivement du moins principalement, par l'intention qui l'inspire, c'est une vérité inutile à rappeler; mais on peut dire, sans rien forcer, que, réciproquement, l'acte amène en quelque manière l'intention. Certes, l'acte accompli ne peut, comme tel, déterminer une intention dont, au contraire, il est l'effet. Mais, en tant que représenté par anticipation, comme devant, par lui-même ou par ses suites, affecter de telle manière la sensibilité, il entre nécessairement en ligne de compte dans la délibération dont il est l'objet même, donc aussi dans l'intention, à laquelle d'ailleurs il donne son caractère. Ajoutons que, même l'acte qu'on est en train de faire, fût-il commencé involontairement, tend d'ordinaire à entraîner la volonté. La volonté n'en a pas eu l'initiative; mais, séduite aussitôt qu'avertie, elle pèche par complaisance, puis entre franchement en complicité.

2° Mais c'est surtout quand on embrasse dans son ensemble toute la vie morale de l'individu, c'est-à-dire toute la suite de sa conduite et toute la série de ses volitions, qu'apparaît dans sa complication infinie et dans sa force l'influence mutuelle de chaque volition sur tout le reste de la conduite, de chaque action sur toutes les volitions ultérieures. — La conduite qu'on tient, de quelque manière que l'on y soit déterminé, forme ou

fausse l'esprit et le cœur. Réciproquement les pensées et les affections entraînent la conduite. Enfin, sentiments et jugements s'entremêlent et sans cesse tendent à se mettre d'accord ; si bien que la corruption commençante menace toujours de nous gagner tout entiers; mais inversement, notre amélioration peut commencer par plusieurs endroits, et il est plusieurs manières d'y travailler.

En somme, il y a une logique dans les choses. La nature se charge, si nous n'y pourvoyons, de tirer les conséquences des prémisses que nous avons posées (1).

Ce que nous semons germe tout seul, et nous récoltons en conséquence. Nous n'irions pas jusqu'à dire que la loi mécanique régit à la rigueur les phénomènes moraux, ayant admis que l'agent moral est, jusqu'à un certain point, *créateur* en ses résolutions. Mais, si quelque chose dans le vouloir se crée (nous ignorons comment), il est certain que *rien ne se perd.*

Tout ce qui a été une fois inséré dans le tissu de notre vie morale tend à y persister, à y faire sentir indéfiniment ses effets. On a vu combien ces effets sont multiples, comment ils s'ajoutent les uns aux autres, et que

(1) A proprement parler, nous ne posons que les *mineures* ; les *majeures* sont les lois mêmes de la nature. — La belle comparaison de Huxley vaut pour les lois psychologiques aussi bien que pour les lois physiques : il assimile les lois de la nature aux règles d'un jeu très compliqué, « jeu qui se joue depuis des siècles plus nombreux que nous ne savons les compter. Nous tous sommes les joueurs contre lesquels la partie est engagée... Nous jouons contre un adversaire qui nous est caché. Nous savons qu'il ne triche pas, il ne fait pas de fautes; il est patient dans ses coups... Mais il ne nous passe pas la moindre faute et n'a nul souci de notre ignorance; les plus gros enjeux se payent aux bons joueurs avec ce genre de générosité surabondante par laquelle les forts témoignent de leur amour de la force. Quant à celui qui joue mal, il est fait *mat*, sans hâte comme sans pitié. HUXLEY.

[*Les sciences nat. et les probl. qu'elles font surgir* (Lay Sermons), édit. française, p. 44.]

réagir contre eux devient plus difficile à mesure que ce serait plus nécessaire. Cette réaction n'est sans doute jamais entièrement impossible, nous devons le croire, puisqu'elle est obligatoire ; mais il y a tout intérêt à dire la vérité, elle doit être énergique et surtout prompte, sous peine d'être vaine. Du moins la faudra-t-il doublement courageuse, si elle tarde ; et lorsqu'elle aura été trop différée, la pensée ne viendra même plus de la tenter.

Non seulement, en effet, tout acte accompli persiste par ses conséquences, et toute résolution prise laisse des traces ; il faut aller plus loin et dire : tout acte accompli tend à engendrer des actes pareils ; toute résolution est une semence d'autres résolutions analogues. « A quoi l'on a été une fois capable, on n'est plus incapable » ; mais c'est trop peu dire, et les lois de notre nature morale ont de plus puissants effets. Tout ce qui entre dans leur engrenage n'en sort pas seulement entier, ou transformé selon la loi de l'équivalence, mais *amplifié*.

CHAPITRE IV.

SOLIDARITÉ HISTORIQUE DANS UNE MÊME VIE.

Principales crises morales de la vie individuelle.

La solidarité ne se fait pas sentir à nous d'une manière constante et uniforme tout le long de notre vie. D'abord très étroite et presque identique à la nécessité, dans l'âge où nous ne sommes encore des personnes morales qu'en puissance, un moment vient (1) où elle se desserre pour ainsi dire, nous étreint moins et nous laisse plus de jeu. Il n'y a que quelques malheureux, condamnés en quelque sorte à ne point sortir de l'enfance, pour qui ce moment ne vient jamais. Chez le grand nombre il arrive tôt ou tard, mais plus ou moins tôt, et pour durer plus ou moins longtemps. Il coïncide avec l'âge (si difficile à assigner, si variable d'un sujet à l'autre) qu'on appelle l'âge de raison, alors que la personne prend conscience d'elle-même, se sent libre et responsable,

(1) Du moins en général, c'est-à-dire dans toute vie proprement humaine et dont le cours est normal.

commence à réfléchir, à délibérer, à proprement vouloir, pour des raisons débattues.

Il y a là une première crise, et capitale. Quoique la liberté, à ce premier éveil, ait nécessairement pour matière, et déjà pour limites les dons de naissance, modifiés par le développement antérieur, et toutes les circonstances au milieu desquelles elle éclôt, néanmoins, elle apparaît d'abord avec une grande force, fière d'elle-même, avide de s'affirmer, capable par là de faire des prodiges, si, moins expérimentée, elle connaissait mieux les dangers qu'elle court et les conditions de son triomphe.

Tout imparfaite qu'est encore cette liberté naissante, le premier point est de la garder entière; car, d'une part, elle est l'attribut moral par excellence, et en elle réside tout mérite, toute dignité; de l'autre, elle est l'instrument nécessaire d'une plus complète délivrance. La conserver seulement, c'est déjà l'accroître. Elle ne peut demeurer stationnaire; elle grandit si elle ne diminue pas; elle se fortifie en s'exerçant, jusqu'à cette heureuse infaillibilité qu'elle conquiert à la fin, et qui est l'idéal où elle doit tendre.

Mais réciproquement, dès que la liberté cesse de grandir, elle tend à diminuer. C'est là le grand danger que nous font courir les lois de l'habitude, car elles conspirent avec nos défaillances aussi activement qu'avec nos efforts moraux. Voilà pourquoi, pour la plupart des hommes, incapables d'assurer leur affranchissement, la servitude s'aggrave à mesure qu'ils avancent dans la vie. Le réseau de la solidarité, après s'être distendu depuis la fin de l'enfance jusqu'à la maturité, va se resserrant ensuite, jusqu'à perdre dans l'extrême vieillesse

presque toute élasticité et toute souplesse. Qu'on songe à toutes les causes qui agissent sur la volonté du vieillard, à toutes les influences dont il subit les lointains effets !

Je ne parle pas du vieillard retombé en enfance : celui-là est notoirement le jouet de la nécessité. Je considère le vieillard sain d'esprit, mais n'ayant eu qu'une intelligence et une destinée ordinaires ; le vieillard libre encore et responsable aux yeux de tous, sans être toutefois de ces privilégiés qui ont su se défendre de la rigidité mentale que l'âge amène. Ils sont rares ceux qui gardent en vieillissant la liberté de l'esprit et la souplesse de la volonté, presque aussi rares que ceux qui conservent la vigueur et la grâce de la jeunesse. Pour le très grand nombre, les volitions, les pensées et les sentiments, à force de s'être entre-déterminés durant toute la vie, ont fini par prendre un cours immuable, où la spontanéité n'apparaît plus, où l'imprévu n'a plus de place. La conduite du vieillard est alors de plus en plus calculable pour tous les cas ; sa moralité est irrévocablement fixée. Ce qu'il fait est déterminé par tout ce qu'il a fait antérieurement, plutôt que par des volitions expresses. Ce qu'il veut, dans les cas mêmes où il veut vraiment encore, est, pour une part immense, déterminé par tout ce qu'il a voulu ou négligé de vouloir auparavant.

Considérons de plus près la période proprement humaine et proprement morale de notre vie, celle qu'on pourrait appeler la période d'initiative et de délibération, et qui s'étend de l'âge où nous n'avons encore presque point de liberté à l'âge où nous n'en avons presque plus.

Cette période commence avec l'éveil de la réflexion et de la volonté proprement dite, pour finir le jour où la volonté, l'intelligence et le cœur sont comme emprisonnés par l'habitude. Elle est, je le répète, d'une durée fort variable. Chez quelques-uns, voués à une perpétuelle minorité, elle ne commence jamais ; chez d'autres, d'une jeunesse perpétuelle, elle ne finit qu'à la mort. En général, elle coïncide avec la vie d'action, c'est-à-dire commence et finit, pour chaque individu, avec la nécessité où il est, avec les occasions qu'il a de faire acte d'énergie propre et d'agir sous sa responsabilité personnelle (1).

La vie humaine, durant cette période principale, ne s'écoule pas d'un cours uniforme et rigoureusement continu. Bien que tout s'y tienne et s'y enchaîne en quelque manière, les événements ne s'y succèdent pas toujours avec une égale nécessité, ou plutôt avec la même proportion de liberté et de nécessité.

Il y a des phases durant lesquelles le courant principal de notre existence est pour ainsi dire tout déterminé. Nous ne faisons guère que nous laisser porter dans la direction où nous sommes engagés. Nous avançons autant « par la force des choses » que par de vrais actes de volonté dans notre voie une fois choisie. La liberté alors est comme restreinte aux choses accessoires de la vie ; elle se manifeste encore par l'énergie plus ou moins grande que nous déployons et par le détail de nos actes, mais notre ligne générale est tracée : nous la suivons

(1) De là peut-être ce fait, souvent remarqué, que les vieillards ont beaucoup plus de peine à se défendre de la décadence (morale et physique) qui les menace, du jour où ils retombent de la vie active dans une retraite inoccupée.

un peu à la manière d'un train lancé sur une voie ferrée. On ne songe plus, pour un temps, ni à changer de direction, ni à rebrousser chemin; et, quoiqu'il ne soit pas impossible de renverser la vapeur, il est donné à bien peu de le faire.

Mais de loin en loin des embranchements s'offrent à nous. Certaines époques de crise, en particulier, sont dans la vie ce que sont les points de bifurcation dans un réseau de chemins de fer. C'est alors qu'il faut savoir où l'on veut aller; c'est là qu'il s'agit de ne prendre qu'à bon escient une voie plutôt qu'une autre. Le tout est d'*aiguiller* bien, et à propos. Tant que d'autres décident pour nous, sans que nous soyons admis à dire notre avis, ni même en état d'en avoir un, ceux-là aussi sont responsables pour nous. Mais, dès le sortir de l'enfance, nous commençons à être plus ou moins à même de nous guider, pareils à une machine intelligente, forcée sans doute de se mouvoir selon la structure qu'on lui a donnée et sur le réseau où on l'a lancée, mais qui serait capable, en une certaine mesure, de se réparer et de se modifier elle-même, de ralentir ou d'accélérer son mouvement, de s'ouvrir et de se fermer les voies, d'éclairer sa ligne, au loin devant elle, de prévoir les courbes, les rampes et les rencontres.

L'éducation première, dont nous dépendons tant, ne dépendant de nous à aucun degré, la première crise morale où notre liberté entre en jeu, semble arriver au moment où commence la seconde éducation, c'est-à-dire la culture de nos facultés, et particulièrement de l'intelligence, par des leçons expresses et par des maîtres. Cette phase de notre développement influe singulièrement

sur notre destinée. Ce n'est pas seulement parce que la manière dont se fait notre croissance intellectuelle est d'une importance capitale (comme on l'a vu plus haut), ni parce que l'âge des études est aussi l'âge des liaisons durables, le temps où, de toutes manières, chacun sème son avenir; c'est parce que l'enfant a là ses premières occasions de s'éprouver lui-même, d'intervenir réellement dans la création de sa personnalité. Sa façon de réagir sous la discipline nouvelle à laquelle on le soumet fait voir, mieux qu'on ne les avait vues encore, ses aptitudes de toute sorte, soit natives, soit acquises dans le premier âge; mais inversement, elle décide pour une très grande part de ce que seront dans la suite son caractère, son cœur et son esprit. Si en partie elle révèle ce qu'il est, en partie aussi elle décide de ce qu'il sera. Prend-il d'abord goût à l'étude, c'est la meilleure garantie qu'il puisse avoir contre les tentations, les dissipations et les désordres d'une jeunesse oisive. Rien ne contribue plus que l'habitude d'une tâche régulière à mettre le bon ordre dans toutes nos facultés. Le travail est véritablement un acte moral, puisque c'est le déploiement conscient et réglé d'une activité intentionnelle. Toutes nos puissances y sont en jeu et s'y coordonnent en vue d'une fin. La tâche de l'écolier s'appelle fort proprement du nom sérieux de *devoir*. *Abstine et sustine* est déjà la devise qui lui convient. On peut en général prédire comment l'homme tiendra son rôle dans la vie, à la façon dont l'enfant fait sa tâche dans l'école.

D'ailleurs, dans l'école même et durant les années d'étude, il y a place encore à bien des crises secondaires, favorables ou funestes. Un changement de maître, un succès, ou un échec, un ami nouveau, une nouvelle

étude qu'on aborde, cent causes enfin peuvent provoquer une révolution en mieux ou en pis. Mais plus on est resté dans un état d'esprit, moins il est à crainde ou à espérer qu'on en change. L'habitude qu'on prend tout d'abord importe donc par-dessus tout. Bonne, on risquera de moins en moins de la perdre; mauvaise, il sera de plus en plus difficile de s'en délivrer.

Quand vient la puberté, nouvelle crise et plus grave, la plus grave de la vie entière. Survenant souvent durant la phase même de l'étude, elle peut y causer une de ces révolutions que je viens de dire; mais inversement, sa propre issue dépend beaucoup de l'état moral où elle trouve le sujet quand elle arrive.

On a souvent décrit les phénomènes physiques et moraux qui caractérisent cette transformation profonde de notre être, la puberté. C'est un grand trouble, une évolution si soudaine, et parfois si fiévreuse, qu'elle ressemble à une révolution. En même temps qu'une nouvelle fonction apparaît, destinée à perpétuer l'espèce, il se fait dans la conscience une éclosion de sentiments appropriés. Nos puissances mentales sont, comme nos énergies organiques, modifiées en leur équilibre, orientées en vue de nouveaux besoins. Comment ne serait-il pas de grande conséquence pour la moralité que cette crise s'accomplisse bien, quand elle n'est rien moins qu'une rénovation presque subite de l'individu tout entier? C'est alors que le cœur fermente et que font explosion la plupart des passions; c'est alors que l'imagination ouvre ses ailes et emporte l'esprit; alors que la volonté devient vaillante et fière, si elle doit l'être jamais. En un mot, il n'est aucun temps où la croissance

morale soit plus active : il n'en est donc pas où les déviations soient plus à craindre, où les moindres incidents aient plus de suites.

Considérons d'abord l'épanouissement du cœur. On dit, non sans raison, que la puberté est l'âge des sentiments généreux; il serait plus exact de dire simplement que c'est l'âge des sentiments vifs. Ces sentiments sont nobles ou ne le sont pas, selon les cas : ils varient d'un individu à l'autre, en raison du naturel, de l'éducation antérieure et des circonstances. Le besoin d'aimer, qui domine alors, tend d'une manière générale à faire naître ou à exalter tous les sentiments « altruistes ». L'importance morale de ces sentiments est, il est vrai, si notoire, que certaines écoles en font l'unique fondement de la moralité; mais, refoulé ou contrarié en ses élans, dévié dans son cours, ce flot de tendresse peut se corrompre. Il peut devenir non seulement plus impétueux que de raison, mais trouble et impur.

L'amour affecte diverses formes de valeur morale fort inégale. Un appétit exigeant et grossier se mêle presque fatalement à ses aspirations les plus hautes. Or, si cet appétit débridé s'asservit tout l'homme, profonde est la chute. La débauche amoindrit et avilit de toutes les manières; plus elle a duré, plus elle est incurable. En débilitant et en déprimant l'organisme, elle énerve le courage, émousse l'esprit, rend insensible aux plaisirs supérieurs. Cet abaissement général, effet du dérèglement, cause à son tour de nouveaux désordres, lesquels accélèrent la ruine du caractère, et ainsi de suite, jusqu'à l'abjection complète et inconsciente, dont on ne se relève plus.

Mais supposons l'amour aussi pur qu'ardent : il souffre

difficilement le contrôle de la raison, et la met encore en péril. Il amène à sa suite tout un cortège de passions, parmi lesquelles les meilleures et les pires sont comme accouplées deux à deux, si voisines qu'un rien nous fait passer de l'une à l'autre. A quoi tient-il que l'émulation ne devienne jalousie, la hardiesse violence ou mauvaise audace, le désir de plaire adulation, l'oubli de soi manque de dignité, la tendresse lâcheté?

C'est donc dans le temps où toutes nos énergies affectives sont en travail et cherchent leur voie, qu'il est nécessaire ou jamais qu'elles se déploient en bon ordre, dans les voies de la nature et selon la raison. Tout l'avenir moral en dépend. Chacun devrait se le dire et y veiller,... *si jeunesse savait*. Comme la jeunesse ignore, comme elle est imprévoyante et insoucieuse, c'est aux personnes qui entourent l'adolescent au moment de cet épanouissement charmant et hasardeux, qu'il appartient d'avoir de la prudence pour lui et de tout disposer pour faire tourner à bien cette crise du cœur, qu'il traverse sans la comprendre.

La transformation intellectuelle qui se fait alors tient surtout à l'essor de l'imagination. Or, on a vu plus haut la part de l'imagination dans notre vie morale. « Je ne veux pas rapporter tous ses effets, dit Pascal (1), je rapporterais presque toutes les actions des hommes, qui ne branlent presque que par ses secousses. » A l'époque de la puberté, elle prend à la fois son plus haut degré d'ardeur et de vigueur, et la direction dominante qu'elle doit garder. L'intelligence tout entière est en travail sous l'action de ce foyer intérieur. Elle s'échauffe et se dilate; pour elle aussi, c'est une époque de croissance

(1) Éd. Havet (2e édit.), t. I, p. 33.

décisive. Les perversions irrémédiables du jugement ne sont jamais plus à craindre; mais les enthousiasmes de l'esprit pour le vrai et le juste n'ont jamais autant de chances de se produire.

C'est pour la volonté une occasion singulière de s'affirmer. Justement alors elle commence à se sentir adulte. Qu'elle applique son besoin de commandement à régler les affections, elle établit son empire pour l'avenir, et chaque effort lui sera payé avec usure. Pour une lutte d'où elle sort victorieuse, elle s'en épargne beaucoup, dans lesquelles plus tard elle succomberait. Si, au contraire, complice des passions naissantes, elle n'exerce son indépendance que contre la discipline et la raison, elle se lie par là et abdique, elle se trahit elle-même et risque de ne jamais se ravoir. Dramatique tableau, que celui des misères d'une âme originellement bonne, mais déchue et chaque jour plus affaiblie par ses faiblesses, qui sait les fatalités qu'elle se crée, les voit venir et croître, les déplore, et n'a pas la force de s'y soustraire (1). On porte en rougissant une chaîne à la fois détestée et aimée; il en coûte de la porter, mais il en coûterait encore plus de la rompre : on ne la quitte un moment que pour y revenir. Cette nostalgie des habitudes prises, cette lâcheté morale qui se connaît, est une vraie maladie, douloureuse et à plaindre. Le point de départ en est, le plus souvent, dans les premières défaillances graves de l'adolescent.

Mille liens enlacent la volonté dès qu'elle s'abandonne, liens invisibles et comme vivants, qui d'eux-mêmes se

(1) Cette peinture a souvent tenté les romanciers : voir notamment l'*Aventure de Ladislas Bolski*, par V. Cherbuliez, œuvre d'un profond psychologue. — Une des meilleures comédies de Scribe porte ce titre : *Une Chaîne*.

resserrent sur elle à mesure qu'elle lutte moins. Un moment vient où elle ne lutte plus du tout : les quelques efforts qu'elle tentait d'abord, elle n'a plus même la force de les faire. Avec la confiance en soi, on perd le respect de soi. Chaque faute nouvelle reste ou revient dans la mémoire, à la fois comme une tentation de plus pour la volonté et comme une preuve de plus de sa faiblesse. Il lui faudrait plus de force pour résister, et elle en a moins, car elle est de plus en plus découragée, humiliée, désabusée sur son pouvoir de résistance. Parfois, même ce qu'on a de conscience et de scrupules conspire à la fin avec notre faiblesse. On s'est engagé en des liaisons dont la rupture, plus que jamais obligatoire, n'est plus possible sans dureté. De bonne foi (car ce n'est pas toujours un sophisme), on se donne cette raison pour ne pas revenir au bien, qu'on ne le pourrait plus sans faire quelque mal.

Heureusement, les mêmes lois psychologiques qui punissent de la sorte, en les rendant peu à peu irrémédiables, les faiblesses de la volonté, tendent aussi, je l'ai fait voir, à récompenser, en les rendant de moins en moins pénibles, tous les efforts qu'elle fait pour prendre et garder le commandement. Ce n'est jamais peine perdue de faire acte d'énergie morale, surtout à l'âge décisif où d'enfant l'on devient homme. On se sait gré à soi-même de la moindre victoire, et il en reste un souvenir réconfortant. Il en est des jeunes volontés comme des jeunes troupes, qui deviennent solides au feu pour quelque affaire heureuse où elles ont appris à se prendre en estime. L'habitude d'être content de soi est une grande force; elle nous rend répugnante et presque impossible la seule pensée de certaines chutes. Aussi, chaque fois

que la volonté s'affirme et se fait obéir est-ce double gain pour la moralité : le caractère se trempe et s'affermit pour la lutte; et la lutte en même temps devient moins nécessaire. Le cœur et l'esprit s'habituent à rester d'eux-mêmes dans l'ordre, à mesure que la volonté shabitue à les y tenir.

Peu apres cette grande crise de la puberté vient le choix d'une carrière, pour ceux du moins qui ont à faire ce choix, car pour beaucoup « le hasard en dispose (1) ». Rien de plus profond que ce mot de Pascal : « La chose la plus importante à toute la vie, c'est le choix du métier (2). » Qu'on le fasse soi-même, ou que d'autres le fassent pour nous, ou qu'il soit tout déterminé par notre naissance, notre condition, nos liens de toutes sortes, ce choix décide en grande partie de ce que nous vaudrons. Je sais bien que la réciproque est vraie aussi, qu'à toute besogne on montre ce qu'on vaut. Tel était doué pour faire bien sa tâche, quelle qu'elle fût, et eût été homme de bien dans n'importe quelle situation; d'autres sont pareils à ces soldats dont Napoléon disait : « Habillez-les comme vous voudrez, ils fuiront toujours. » Il n'en est pas moins vrai qu'en entrant dans une carrière plutôt que dans une autre, on engage sa liberté; on détermine plus qu'on ne le croit son avenir moral avec son avenir temporel. Car on ne quitte guère une voie une fois prise; or, chaque profession a ses exigences, ses usages, ses préjugés, qu'on épouse presque nécessairement, qu'on ne discute bientôt plus, même quand on les a d'abord subis à contre-cœur. Le plus

(1) Pascal, Havet, 2e édit., t. I, p. 36.
(2) *Ibid.*

souvent, d'ailleurs, on songe d'autant moins à y résister, que, dans le choix même de la profession, c'est à des sentiments analogues qu'on a cédé.

Tout métier consiste essentiellement dans un exercice déterminé de l'activité, dans un ensemble d'habitudes : habitudes pratiques avant tout, mais inséparables, ou peu s'en faut, de certains sentiments correspondants, de certaines manières de juger. Notre métier nous façonne donc à mesure que nous l'exerçons. S'il se ressent de nos qualités et de nos défauts, à son tour, il nous améliore ou nous gâte. Nous l'avons pris un peu parce que nous avions telles inclinations, telles aptitudes mentales, telles façons préférées d'agir ; mais inversement, il nous impose presque, un peu plus tôt, un peu plus tard, avec tels actes déterminés, telles manières de voir et de sentir. Que ne faudrait-il pas d'énergie personnelle pour se maintenir entièrement libre de toutes les passions et préventions professionnelles ! Ce qu'on appelle esprit de corps n'est, comme l'esprit de caste, qu'un ensemble d'opinions (souvent fausses) et de tendances (souvent injustes), presque nécessairement communes aux personnes placées dans les mêmes conditions de vie et vouées aux mêmes occupations.

Les biographes de Ch. Fourier (1) racontent qu'il prit en aversion le commerce, par dégoût des petits mensonges qu'il entendait sans cesse et dont on voulait le faire complice dans la boutique de son père. Qui ne sait que ces mensonges sont généralement regardés comme nécessaires et permis dans les transactions commerciales ? Ce n'est pas qu'ils le soient en effet, et nombre

(1) V. L. Reybaud : *Étude sur les réformateurs ou socialistes modernes*, t. I, p. 168.

de commerçants ont la fierté de se les interdire, sans préjudice pour leurs intérêts; mais à l'ordinaire, les gens de commerce, c'est chose notoire, ne se croient pas tenus en affaires à la stricte véracité, et ne l'exigent ni ne l'attendent les uns des autres. Jouer au plus fin est pour eux une sorte de nécessité admise, à laquelle on se conforme sans scrupules. On avouera pourtant qu'elle ne saurait aller sans quelque amoindrissement moral.

Chaque profession de même, plus ou moins, a ses vices propres, plus difficiles à éviter, ses vertus habituelles, qu'elle demande ou qu'elle donne. On conçoit mal un officier lâche : ou ils sont braves d'abord, ou ils le deviennent. Mais ne faut-il pas qu'ils soient trois fois modestes et pacifiques, par nature ou par raison, pour rester tels dans la vie militaire? « Le métier d'agriculteur, a-t-on dit, rend patient (1) »; mais il ne dispose guère aux vertus guerrières.

En un mot, notre éducation se continue dans l'âge mûr, et notre profession est pour chacun de nous un agent permanent d'éducation. Si elle exerce précisément nos qualités, elle les développe et les fortifie; si elle contrarie nos tendances mauvaises, elle les corrige: dans les deux cas elle nous amende. Mais que, à l'inverse, elle favorise nos faiblesses ou nos vices, qu'elle laisse dormir ou comprime nos meilleurs penchants, des deux manières elle nous amoindrit. Il est vrai qu'on peut, étant averti, réagir contre ces « nécessités de métier » : s'en défendre est, en chaque condition, le devoir même, car qui veut être un homme, doit tâcher avant tout de se posséder toujours et de s'appartenir

(1) Général Farre, *Mémoire sur la réforme militaire.*

tout entier. Mais cela n'est donné, en fait, qu'à un petit nombre; la grande majorité se laisse prendre à son insu dans des engrenages.

La crise du mariage est une nouvelle occasion, et plus grave encore, d'engager bien ou mal notre lendemain. Abstraction faite de son influence particulière, variable selon la valeur de la personne à laquelle il nous lie et du milieu où il nous introduit, le mariage vaut par lui-même. Il a dans la vie individuelle (autant qu'on peut la considérer à part, quand il s'agit d'un acte essentiellement social) des effets jusqu'à un certain point indépendants de sa valeur comme association entre personnes déterminées (1). Toutes choses égales, il y a avantage moral à ce qu'il ait lieu de bonne heure, péril à ce qu'il soit différé. La statistique ici est instructive (2). Elle montre que le mariage, dès qu'il est dans le vœu de la nature et que notre condition nous le permet (3), est tutélaire de la moralité comme de la vie. La « criminalité », aussi bien que la « mortalité » des « époux », est très notablement inférieure à celle des célibataires. Et l'union conjugale est si bien la cause principale, sinon unique, de ce phénomène, qu'il cesse aussitôt qu'elle prend fin. Le veuvage, surtout le veuvage sans enfants, est, à tout âge, plus défavorable encore que le célibat à la santé morale et physique. Je n'ignore pas que ces propositions ont été soumises par M. Her-

(1) Il en sera de nouveau question, à ce point de vue, dans la seconde partie de ce travail. Infrà, *Solidarité domestique*, 2e partie.

(2) Voir, dans l'*Encyclopédie des sciences médicales* l'article *Mariage* par le Dr Bertillon; voir aussi les *Cartes* et les *Tableaux* du même auteur : *Démographie figurée de la France*.

(3) En moyenne, de vingt à vingt-cinq ans pour les hommes, suivant le Dr Bertillon; loc. citat.

bert Spencer à une critique serrée et ingénieuse, mais j'avoue que les objections de ce philosophe, si elles corrigent utilement les conclusions excessives qu'on voudrait tirer des chiffres allégués, m'ont toujours paru n'infirmer en rien le fait général que ces chiffres révèlent.

Sans soumettre à une longue analyse un fait si complexe, on n'hésitera pas sans doute à l'expliquer par cette raison générale : que la vie domestique régulière, déjà la marque d'une nature relativement saine, est éminemment propre à produire, par l'exercice normal de toute les facultés, l'heureux équilibre de l'âme. Si quelque chose provoque presque infailliblement l'éclosion des affections généreuses, l'éveil de l'intelligence, l'effort réglé et soutenu de la volonté, le sentiment de la responsabilité, c'est la dignité de chef de famille (1).

Si le mariage est d'une telle importance morale, comme la personne est adulte quand vient le temps de prendre parti sur ce point, c'est à chacun de comprendre qu'en aucune autre occasion, il n'engage au même degré son avenir moral. Mais, comme aussi la chose ne dépend jamais absolument de nous seuls, tous ceux de qui elle dépend à quelque degré, qui de près ou de loin, d'une manière ou de l'autre, la préparent ou l'empêchent, doivent mesurer leur responsabilité. Que sera-ce quand, cessant de considérer la vie purement individuelle, nous ferons entrer en ligne de compte les suites lointaines et les conséquences sociales du mariage?

(1) Les bons effets moraux sont plus sûrs et plus visibles à mesure que la famille se complète. Le mariage sans enfants n'a pas, à beaucoup près, les mêmes avantages que la paternité.

Voici en effet le moment où nous allons passer de la solidarité individuelle à la solidarité sociale.

L'individu sans doute aura mille autres occasions de s'améliorer ou de déchoir; à vrai dire, ces occasions ne lui manqueront jamais, et il lui appartient de les faire naître. Mais, une fois venue la pleine maturité, le caractère, comme le corps, se *noue*. On peut le manifester diversement plutôt que vraiment le modifier. Toujours moins perfectible, toujours moins exposé aussi à se pervertir, il prend bientôt son assiette définitive. Faire de bonnes actions ou commettre de nouvelles fautes, on le peut toujours; mais on peut de moins en moins acquérir des vertus ou contracter des vices. Sauf certaines crises encore redoutables (particulièrement chez la femme), sauf le veuvage prématuré, souvent l'occasion de graves désordres pour les deux sexes, je ne vois plus de phases déterminées de la vie qui aient le caractère de crises vraiment générales d'une importance morale décisive.

Ainsi, nous avons passé en revue tour à tour les influences diverses, extérieures et héréditaires, physiques et psychologiques, de nature à déterminer, tant avant l'éveil qu'avec le concours de la liberté, la moralité naissante de l'enfant. — Ensuite nous avons montré comment, par les lois mêmes de la nature humaine, surtout par les lois de l'habitude, la valeur morale de l'individu se va fixant et son avenir moral se va déterminant à mesure qu'il vit, selon l'emploi qu'on fait et qu'il fait lui-même de ses diverses puissances et facultés. — Enfin, bien que chaque émotion, chaque pensée, chaque volition engage ainsi l'avenir, nous avons si-

gnalé cependant certaines crises d'une importance particulière, durant lesquelles, le caractère étant dans un équilibre plus instable, il devient plus urgent de veiller à sa formation; car, s'il n'est pas alors modifié en mieux, il risque de l'être en pis, et, ces occasions une fois passées, il sera de moins en moins modifiable.

DEUXIÈME PARTIE

SOLIDARITÉ SOCIALE

CHAPITRE PREMIER.

SYMPATHIE ET SOCIABILITÉ.

Formes vives de la sympathie : Amour, Amitié, Admiration.

Replaçons maintenant l'individu dans l'état social. C'est sa vraie condition, à laquelle d'ailleurs nous n'avons pu qu'imparfaitement le soustraire. La vie collective donne lieu à des phénomènes moraux d'un nouveau genre.

Ces phénomènes, en dernière analyse, c'est toujours l'individu qui nous les offre : la conscience individuelle peut seule en être le théâtre. On a parlé, il est vrai, non sans raison, d'une conscience collective des sociétés (1); appliquée peut-être abusivement aux sociétés animales d'ordre inférieur, cette expression semble vraiment convenir aux sociétés humaines, au moins

(1) A. Espinas : *Les sociétés animales*, Paris 1877, 2e édit., 1878.

dans certains cas (1); mais, dans ces cas mêmes, ce n'est jamais en réalité qu'une métaphore. A parler rigoureusement, les faits de conscience ne peuvent être que des modifications d'*un sujet* conscient; les faits moraux, en particulier, supposent une personne. Or une société est bien un tout vivant, un organisme, mais ce n'est pas au pied de la lettre une personne; elle n'a ni volonté, ni conscience propre en dehors de ses membres (2).

Ainsi, au fond, c'est toujours de moralité individuelle qu'il va être question; il ne saurait en être autrement, la moralité ne peut résider que dans les consciences individuelles. Les vertus sociales sont celles qui ne se manifestent que dans la vie sociale et auxquelles donnent lieu les rapports sociaux : bien qu'elles intéressent toute la communauté, elles sont les vertus de tels et tels individus, et non de cette abstraction, la société. Les vertus individuelles sont ainsi nommées, non parce qu'elles appartiennent aux individus, c'est le cas de toute vertu sans exception, mais parce qu'elles pourraient apparaître et seraient encore obligatoires dans la vie isolée, si une telle vie était possible. La distinction

(1) Dans les cas où une organisation très élevée, des communications très rapides, une grande vitalité de l'esprit public, mettent toutes les parties de la société en communion, pour ainsi dire immédiate et constante, avec ceux qui la personnifient et la dirigent. Dans les tribus à peine organisées, le contact perpétuel des individus résultant de leur petit nombre supplée au manque d'organisation.

(2) Un corps vivant est, selon Cl. Bernard, une véritable société de cellules, comme nos sociétés sont des systèmes d'individus. Mais il y aura toujours cette différence, que, dans le premier cas, c'est le tout qui est l'unité visible et, aux yeux de tous, la vraie réalité; tandis que, dans le second cas, c'est la partie, savoir l'individu. — Voir sur ces questions les articles de M. A. Fouillée : *L'histoire naturelle des sociétés humaines ou animales*, à propos des *Principes de sociologie* de M. Spencer et des *Sociétés animales* de M. Espinas. *Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet et 1er août 1879. — Voir aussi E. Perrier, *Les colonies animales*, dernier chapitre.

de la moralité individuelle et de la moralité sociale n'a donc rien de profond, ni qui touche à l'essence de la moralité. La vérité est que l'état naturel de l'homme est la vie en commun : dans la société se produisent tous les phénomènes moraux indistinctement; au bien de la société sont nécessaires toutes les vertus.

Seulement, la moralité en ses variations subit deux sortes d'influences, qu'on peut considérer tour à tour. Nous avons étudié sous le nom de *solidarité individuelle* l'ensemble des influences qui se feraient sentir à une personne unique, en raison de sa constitution même et des lois de notre nature, dans un isolement complet, aussi complet du moins qu'on peut le concevoir sans supprimer les conditions mêmes et les phases successives de l'existence individuelle. Sous le nom de *solidarité sociale,* nous allons maintenant analyser les influences favorables ou nuisibles à la moralité, qui proviennent des relations sociales et de la vie en commun. Ces deux genres d'influences ne sont pas entièrement irréductibles; car le milieu social n'agit sur notre conduite que par l'intermédiaire de nos sentiments et de nos pensées, en modifiant notre équilibre psychique selon les lois signalées plus haut, notamment selon les lois de l'habitude. Il n'en est pas moins vrai que la vie sociale présente, avec de nouvelles conditions, des phénomènes moraux entièrement nouveaux (phénomènes de sympathie, d'imitation, de coutume), lesquels forment une solidarité d'un nouveau genre.

Le mot solidarité n'a plus ici besoin d'explication, tant il est pris dans une acception voisine du sens vulgaire. Les membres d'un même groupe social sont moralement solidaires entre eux : cela veut dire que la

valeur morale de chacun dépend de celle de tous, et réciproquement. De cette mutuelle dépendance les plus frappants exemples nous sont offerts dans les phénomènes de corruption collective. Nous verrons pourtant que cette réciprocité d'action n'est pas nécessairement funeste : si les lois en étaient bien connues, on pourrait les faire servir aussi à l'affranchissement des volontés et au progrès moral de l'espèce.

Tout groupe de vivants ayant commerce entre eux est une société : voilà le sens le plus large de ce mot singulièrement élastique. Pour ne parler que de l'homme, on peut regarder le genre humain tout entier comme formant une seule et immense société (*societas generis humani*), en tant que tous les hommes ont une même nature, recherchent la compagnie les uns des autres, peuvent à l'occasion coopérer à une œuvre commune, et, en fait, sans le savoir, ont entre eux des rapports incessants, quoique indirects, sur toute la surface du globe.

Cependant le nom de société ne convient proprement qu'à un groupe déterminé et plus ou moins organisé, dont les membres, unis par des liens suffisamment étroits et durables, ont les mêmes intérêts généraux et se rendent plus ou moins sciemment des services réciproques. Tel est l'État, qui, bien uni et point trop étendu, est une sorte de personne collective; telle la famille, la première société dont chacun se sente membre, sans doute aussi la première dans l'ordre historique, quoiqu'elle n'ait pas été régulièrement constituée tout d'abord.

Mais, au point de vue qui nous occupe, il n'y a pas lieu de faire intervenir ces distinctions dès le commencement de notre recherche. Nous examinerons, quand le

moment sera venu, les principales relations sociales dans lesquelles les hommes peuvent se trouver entre eux; mais, avant d'étudier tour à tour la solidarité morale dans la famille, dans l'Etat, dans l'humanité tout entière, il faut montrer d'abord de quelle façon, à quelles conditions et selon quelles lois générales les hommes agissent moralement les uns sur les autres, quelles que soient les causes qui les rapprochent et la nature de leurs rapports. Il est clair que, toutes choses égales, les membres d'une même patrie, d'une même famille, exercent les uns sur les autres une influence plus forte que ne fait un Parisien sur un Hottentot, et réciproquement. Mais les mêmes causes qui nous font solidaires les uns des autres dans une même ville, nous feraient solidaires des Hottentots si nous vivions au milieu d'eux. Par ces causes, nous sommes solidaires de tous les hommes avec qui nous entretenons des rapports, et nous le sommes d'autant plus que ces rapports sont plus étroits. Ce sont ces phénomènes généraux de la vie sociale que nous avons d'abord à décrire. Quelques lois fondamentales sont à dégager, qui nous expliqueront tout le reste. On les retrouvera dans les divers cas particuliers : elles seront nécessaires, sinon suffisantes, pour rendre compte de la solidarité morale résultant de tous les genres d'association.

Sympathie, imitation, contagion morale, opinion et coutume, voilà les phénomènes sociaux par excellence; voilà aussi les liens secrets de la solidarité sociale. Il faut y ajouter les phénomènes de réaction, qui en apparence viennent rompre la solidarité, mais au fond la complètent et n'en sont qu'un autre aspect.

On ne trouverait plus personne aujourd'hui pour soutenir que l'état social est d'origine conventionnelle : tout le monde avoue que l'homme est essentiellement un « animal social ». Or le lien principal de la société, c'est, avec le besoin, mais avant et plus que le besoin même, la *sympathie*. On peut l'appeler, elle aussi, une « nécessité », car c'est une vraie nécessité psychologique; mais c'est un instinct irréductible, antérieur, en tout cas hétérogène, au sentiment de l'utile. La sympathie est la disposition des êtres sensibles, surtout des êtres d'une même espèce, à partager les émotions les uns des autres. Ressenties en commun, les émotions se modifient : les peines sont allégées, les joies accrues. La société est donc doublement douce, comme apportant à l'individu un surcroît de jouissances et un adoucissement de ses misères.

Il est vrai que certains maux sont inhérents à l'état social : tous ceux qui proviennent des compétitions et des conflits, ceux aussi qui ont leur source dans la sympathie même, laquelle accroît nos souffrances propres de toutes celles qui frappent ou menacent les personnes que nous aimons. Mais, tout compte fait, les inconvénients de la vie sociale sont nuls et non avenus au prix des biens qu'on lui doit, si l'on songe qu'elle est une condition, non seulement des joies domestiques et civiques, de l'amour et de l'amitié, de tous les plaisirs les plus délicats et les plus intenses, mais de la civilisation matérielle tout entière, mieux encore, de la sécurité et de l'existence même de l'individu. Et quant aux inquiétudes et aux tristesses dont la sympathie est la cause, elles ont apparemment leur douceur, car au moment même où l'on en souffre, on ne les échangerait

pas pour l'insouciance égoïste. Ne va-t-on pas à plaisir les chercher au théâtre, et ne savons-nous pas gré au poète ou au romancier qui nous les procure?

La sympathie est donc un besoin *sui generis;* et c'est parce que la société a ce besoin pour racine qu'elle est le véritable « état de nature », non seulement pour l'homme, mais, à des degrés divers, pour tous les êtres sensibles. C'est là le plus général et le plus profond des phénomènes sociaux. Sous une forme ou sous une autre, vive ou inconsciente, concentrée ou diffuse, la sympathie est le fait fondamental de la vie sociale. Elle est la force de cohésion qui rapproche les individus et les tient groupés : elle est aussi la cause secrète de l'action morale qu'ils exercent les uns sur les autres (1).

Pour bien juger de ses effets, c'est à ses degrés supérieurs qu'il faut d'abord la prendre. A l'état intense, elle affecte trois formes principales : l'amour, l'amitié et l'admiration, sentiments dont je n'ai ici ni à rechercher l'origine, ni à décrire les nuances, mais qui ont ceci de commun, d'être des formes vives de la sympathie et d'en amplifier pour ainsi dire les effets. Ces effets étant nécessairement les mêmes, au degré près, pour la

(1) Kant, dans son admirable opuscule intitulé : *Idée d'une histoire universelle au point de vue de l'humanité*, 1784, édit. Hartenstein, t. IV, p. 141, — insiste surtout sur le rôle de l'*antagonisme*, comme « le moyen dont la nature se sert pour nous faire développer toutes nos dispositions et nous conduire finalement à l'ordre social régulier; » 4e proposition. Mais M. Littré voit là avec raison « une grave méprise sur la nature humaine; » il se plaint que Kant, après avoir noté expressément l'instinct de sociabilité qui oblige les hommes à se réunir, ne paraisse plus faire entrer dans les causes du développement humain que les mauvaises passions et les sentiments égoïstes. « Sans vouloir, dit-il, rien ôter de l'importance des penchants égoïstes, on doit présentement affirmer que la société et son développement dépendent surtout de ce que M. Comte a heureusement nommé les penchants altruistes. » — Littré : *Aug. Comte et la philosophie positive*, p. 70.

sympathie générale, ce sont eux que nous retrouverons dans les phénomènes d'imitation inconsciente et de contagion morale. Les cas saillants nous expliqueront les cas obscurs.

Or, amour, amitié ou admiration, toute sympathie particulière et forte (1) tend toujours à nous faire sentir, penser et agir comme les personnes qui nous l'inspirent. Mais nos manières d'agir, de penser et de sentir font précisément notre moralité. Il en résulte que la sympathie est, dans l'état social, le grand agent de corruption ou de perfectionnement, le véhicule par excellence des influences bonnes ou mauvaises, par lesquelles les hommes se gâtent ou s'améliorent mutuellement.

On m'accusera peut-être de faire un cercle, de donner comme des produits de la sympathie ce qui l'engendre elle-même, car elle a précisément pour cause cette communauté de vues que je lui attribue comme effet. Quand cela serait, il resterait toujours vrai que, par une réciprocité d'action qui est l'ordinaire dans la vie consciente aussi bien que dans la vie organique, la sympathie, une fois née, renforce à son tour les causes qui l'ont formée et rend plus étroites les analogies naturelles qui lui ont permis de naître. Mais il n'est pas vrai que la sympathie, même ardente, même soudaine, présuppose nécessairement chez ceux qu'elle lie l'identité des sentiments, des opinions ou des mœurs. Une divergence radicale sur tous ces points rendrait sans doute impossible une liaison intime et durable; mais ne sait-on pas que l'amour, en particulier, naît en dépit des plus pro-

(1) Particulière et forte, c'est tout un, la force des affections étant pour l'ordinaire en raison de leur spécialité.

fondes divergences d'humeur et de caractère? Le seul fait qu'il peut n'être point partagé, qu'on peut en être l'objet sans être en état d'y répondre et même n'éprouver que de l'horreur pour la personne à qui on l'inspire, prouve assez que l'amour s'accommode à merveille de certains contrastes.

Bien plus, même réciproque et fondé sur la plus parfaite communauté de goûts, non seulement l'amour admet des contrastes, mais il en exige. Deux natures grandement différentes exercent l'une sur l'autre un attrait plus fort et plus constant, parce qu'elles se complètent mutuellement, et que leurs relations comportent plus de variété. Les plaisirs de la sympathie, comme tous les autres, sont relevés par un peu d'imprévu. L'excitation, l'inquiétude même qui naît de la différence de caractère les assaisonne.

Et ce qui est vrai de l'amour l'est aussi de l'amitié. Plus lente à naître, elle demande, il est vrai, plus de ressemblances préalables; elle serait impossible entre deux hommes qui, se heurtant presque de tous points, se blessant l'un l'autre en toutes leurs préférences, n'auraient pas, faute de les rechercher ou de les saisir, des occasions suffisantes de s'éprouver. Mais il suffit que des relations fréquentes soient possibles sans trop de contrainte entre deux êtres qui ne se méprisent point, pour que l'habitude et la confiance réciproque puissent former entre eux un solide attachement : des divergences même très notables, pourvu qu'elles ne rendent pas intolérable un commerce assidu, n'empêchent nullement l'amitié.

En résumé, de même qu'on a dit : *Amicita pares aut invenit aut facit,* je dirai de toute vive sympathie : *Si-*

miles aut invenit aut facit, en ajoutant qu'à mes yeux, elle exige et suppose moins de similitudes qu'elle n'en crée. Si elle naît d'un *minimum* de ressemblance et d'accord entre les natures qu'elle rapproche, elle tend, en revanche, aussitôt née, à rendre ces natures de plus en plus pareilles, à les mettre de plus en plus en harmonie. C'est là un effet nécessaire d'affections qui ont pour caractère essentiel le vif désir, chez la personne qui les éprouve, de complaire à celle qui en est l'objet. Insistons sur cet effet de la sympathie, de toute sympathie forte, abstraction faite des causes qui la produisent; et, avant tout, comprenons bien le caractère essentiellement moral de la solidarité qui en résulte.

D'abord, d'une manière générale, ces sentiments « altruistes » valent par eux-mêmes : tous, à divers degrés, relèvent moralement la personne qui les éprouve. Ils facilitent doublement l'accomplissement du devoir, en nous portant à traiter comme *fins en soi* d'autres personnes, ce qui est le commencement de la charité, et en nous arrachant au lourd égoïsme qui nous incline toujours à traiter les autres comme de *simples moyens*, au mépris de la justice. De plus, c'est un fait d'expérience, que ces mêmes sentiments augmentent d'ordinaire notre respect de nous-mêmes, et nous font prendre plus à cœur notre propre dignité. C'est là sans doute ce qui a donné lieu aux systèmes qui édifient toute la morale sur la sympathie; c'est ce que veulent dire A. Comte et ses disciples, quand ils font consister la moralité dans la prédominance de l'*altruisme* sur l'égoïsme; c'est enfin ce qui fait l'efficacité morale d'une religion d'amour comme le christianisme.

Cependant, Kant l'a bien montré, l'amour, qui ne se

commande point, n'est pas pour la morale un fondement suffisant. Il le faudrait parfait, c'est-à-dire inséparable de la raison, ce qu'il n'est point d'abord par lui-même. Cet amour souverainement raisonnable, cette raison aimante, faite de justice à la fois et de charité, est l'idéal, non le fait général. L'amour, tel qu'il est, peut faire moralement presque autant de mal que de bien. Sans doute il dispose toujours plus ou moins l'individu à s'oublier, à faire don de soi; mais cela même ne laisse pas d'être dangereux. La moralité, en effet, consiste avant tout à se posséder, pour se conduire selon la loi, en quoi elle semble exclure cette aliénation de la personnalité, par laquelle on se livre à merci et l'on renonce à la direction de soi-même. Et à supposer que cette abdication sans conditions soit irréprochable (1), soit l'idéal même, quand c'est à un meilleur que soi qu'on s'abandonne, il est évident que l'amour, n'ayant pas coutume d'user de tant de prudence dans son choix, ni de prendre d'abord de telles garanties, ne peut que devenir corrupteur dans les cas nécessairement nombreux où, de deux êtres, le meilleur est subjugué par le pire.

Cela est surtout à craindre de l'amour, au sens étroit du mot, vu son caractère irréfléchi, fiévreux, littéralement morbide. Mais il n'est point impossible que l'amitié elle-même et l'admiration, ces formes de la sympathie plus tempérées et, en général, plus scrupuleuses, offrent des dangers du même genre. Cicéron a beau dire, après Aristote, que l'amitié n'est possible qu'entre gens de

(1) Il ne s'agit, pas, bien entendu, du sacrifice qu'on peut faire de ses biens et de sa vie même, sacrifice toujours noble, et d'autant plus louable qu'il est plus complet. Il s'agit de l'abandon que l'amour nous dispose à faire de notre volonté propre.

bien, cela n'est vrai que de l'amitié idéale, véritable vertu qui en implique plusieurs autres. En fait, les amitiés de ce monde, celles qui, sans avoir rien de légendaire, méritent le mieux ce nom, ne sont point incompatibles avec des imperfections morales, même graves, chez l'un des amis ou chez tous deux. Aussi l'influence de ces liaisons, quoique souvent bienfaisante, ne l'est-elle pas toujours, ni sans restriction. Si nous ne voulons pas avec la langue vulgaire profaner ce nom d'amitié, n'appelons que camaraderie, ou de quelque autre nom qu'il plaira, cette prédilection réciproque qui attache l'un à l'autre, et souvent d'une manière durable, des êtres médiocres comme nous sommes pour la plupart; mais convenons qu'elle peut avoir des effets nuisibles. La concorde étant par elle-même un bien, il est très vrai que l'union de deux amis constitue, absolument parlant, un profit moral; mais, si bonne qu'elle soit en comparaison de l'hostilité ou même du simple isolement, cette union peut avoir pour résultat la déchéance ou l'arrêt moral de l'un des amis, sinon de tous les deux : d'un seul, quand une nature délicate, s'attachant à une nature plus vulgaire, est comme souillée par ce contact; de tous les deux, dans les cas plus rares où, vicieux l'un et l'autre mais diversement, ils se plaisent par leurs imperfections et les aggravent en les flattant.

L'admiration ne comporte guère en apparence cette réciprocité d'action. Ce qui la caractérise principalement, c'est l'humble disposition de la personne qui l'éprouve à se modeler sur la personne qui l'inspire. L'être admiré, par là même fort au-dessus de son admirateur, exerce sur lui, souvent à son insu, une sorte d'autorité. Le pouvoir, le rang, la gloire, tous les avantages déci-

dés, font en général de l'homme qui les possède l'inspirateur, conscient ou inconscient, de tous ceux qui les apprécient. A moins, en effet, qu'on n'en éprouve de l'envie (ce qui porte à le méconnaître), tout mérite quelconque, bien ou mal discerné, de bon ou de mauvais aloi, peu importe, dispose ceux dont il frappe l'imagination à une sympathie mêlée de respect à l'égard de ceux qui le possèdent. De là, selon les circonstances, un désir secret de leur obéir, de déférer à leurs vœux, ou tout au moins de leur ressembler.

On voit moins bien au premier abord en quoi les admirateurs d'un homme peuvent avoir sur lui une action morale. Ils en ont une pourtant, de même que les satellites d'une planète, tout en gravitant autour d'elle et lui faisant cortège, exercent une influence sur sa marche. D'abord, il n'est pas rare que l'admirateur inspire à l'objet de son admiration un sentiment analogue à celui qu'il éprouve : c'est ce qui arrivera d'ordinaire, pour peu qu'il en soit digne en quelque manière, la bienveillance ne pouvant lui manquer. Ce bon vouloir réciproque va facilement à l'excès : nous sommes souvent d'une indulgence aveugle pour ceux qui en prennent l'initiative à notre égard. Comment ne pas faire cas d'eux, dès qu'ils nous jugent si avantageusement? Nous voilà donc tout inclinés à leur être agréables, à prêter du poids à leurs avis, à faire ce qu'ils apprécient et à condescendre à ce qu'ils souhaitent. Même le mérite transcendant et très en vue, salué de loin par la foule, n'échappe jamais entièrement à cette loi. On est toujours un peu l'esclave de ceux de qui on est l'idole (1), la popularité, à tous

(1) M. Herbert Spencer, dans ses recherches sur les données de la science sociale, où l'abondance un peu confuse des détails n'exclut pas celle des idées

ses degrés, est une chaîne : chaîne salutaire ou funeste selon le cas.

Être admiré est en soi-même un avantage moral, en tant que cela excite et fortifie le sentiment de la dignité personnelle, toujours tutélaire de la moralité : l'opinion qui nous met ainsi sur un piédestal nous rend le triple service de stimuler notre activité, de la récompenser et de la tenir en haleine. Mais il faut pour cela que l'opinion soit saine elle-même, autrement elle ne fait que du mal. Par bonheur, l'opinion morale des gens vaut presque toujours mieux que leur conduite. Il n'est que trop certain néanmoins que l'opinion varie, tâtonne et oscille, est sujette à s'égarer. A de certaines époques, sous de certaines influences (que l'on verra), elle se corrompt presque tout entière et partout à la fois; à plus forte raison a-t-elle ses égarements passagers çà et là, dans tels groupes sociaux. Malheur aux individus dont elle s'engoue alors! Elle les exalte pour leurs vices, par où elle rend ces vices incorrigibles; puis elle crée une émulation qui les multiplie. Quand on songe que les faveurs de l'opinion, même méritées, risquent de nous pervertir en nous donnant une idée exagérée de nous-mêmes, combien ne faut-il pas plaindre ceux qui respirent un encens malsain! Grisés par ces vapeurs, leur vue se trouble. Quand leur conscience leur ferait des reproches, le moyen de quitter un genre de vie qui leur vaut l'approbation? Mais la conscience même s'oblitère.

ustes et profondes, a bien noté la dépendance, parfois la servitude morale des chefs les plus puissants à l'égard de leurs sujets. Ce fait n'est point particulier aux civilisations barbares. Chez nous aussi, l'autorité d'un supérieur est souvent contrecarrée ou dévoyée par le zèle de ses inférieurs; un ministre est souvent accaparé par ses agents, qui le paralysent en le flattant et le réduisent à l'impuissance. (*Revue philosophique*, n° du 1er avril 1881.)

Les hommages les plus grossiers sont pris pour excuses valables, puis pour encouragements des actes les plus inavouables. Dès lors, loin de reculer, on donne plus ouvertement des exemples de plus en plus hardis. Corrompu d'abord par l'opinion, on la corrompt à son tour; et, de même qu'on peut de moins en moins résister à ses mauvais conseils, on contribue à l'égarer de jour en jour davantage.

Seulement, le même mécanisme qui fait de l'admiration sous toutes ses formes et à tous ses degrés, réciproque ou non, individuelle ou collective, un si puissant instrument de corruption mutuelle, en fait aussi, dans les circonstances inverses, un instrument de perfectionnement mutuel. Je viens de dire un mot des services qu'elle rend à ceux qui l'obtiennent : ces services seront incalculables, si, bien inspirée, elle s'adresse à des objets dignes de l'approbation d'une raison droite. Ceux qui ont de nous une bonne opinion, que nous avons à cœur de ne pas démentir, exercent sur nous une sorte de tutelle morale. Rien n'étant plus doux que d'inspirer une estime chaleureuse, rien ne semble pis que de la perdre. Elle nous garde donc des chutes en nous rendant vigilants; ceux qui nous l'accordent veillent sur nous sans y penser. Si même ils nous jugent d'abord trop bien, c'est souvent le meilleur moyen de nous élever au niveau où ils nous mettent par anticipation. Un homme d'un naturel un peu généreux à qui l'on fait ainsi crédit tient à être ce que l'on le croit : c'est comme un engagement pris, auquel il rougirait de manquer.

Voilà pourquoi il faut le moins possible humilier les gens à leurs propres yeux. On leur fait plus de bien

lorsque, sans trop paraître leur complaisant ou leur dupe, on peut ne point prendre acte de leur déchéance, et surtout n'en pas faire éclat. Admettre facilement la chute d'autrui, la proclamer étourdiment est un double manque de charité. C'est un plaisir misérable, qu'on ne peut se donner sans aggraver le mal qu'on feint de déplorer : car une faiblesse morale sur laquelle on jette un voile est souvent réparable ; celle dont on triomphe bruyamment ne l'est jamais. Mais c'est un point sur lequel j'aurai à revenir : je parlerai ailleurs de l'opinion en général et des effets particuliers du mépris ; je ne considère ici que l'admiration, forme vive de l'estime, sentiment essentiellement bienveillant, quoiqu'il y entre autre chose que de la bienveillance.

La juste admiration est donc, pour celui qui en est l'objet, une sauvegarde de la moralité acquise et une excitation à l'accroître. Mais ceux qui l'accordent en bénéficient eux-mêmes. Admirer suppose déjà une certaine noblesse de nature, puisque c'est reconnaître avec joie la valeur d'autrui ; bien placer son admiration est mieux encore : c'est joindre une preuve de raison à une preuve de modestie et de bon naturel. Mais que ces qualités se rencontrent seulement, même inconscientes, elles auront infailliblement pour effet, après avoir fortifié chez autrui les mérites reconnus, de se développer et de s'épurer elles-mêmes. Par l'émulation qu'elle fait naître, en effet, l'admiration tend à susciter des actions louables, plus nombreuses et plus marquantes, dont le spectacle alimente à son tour et excite ces mêmes dispositions morales dont est faite l'admiration.

On le voit, toute sympathie particulière et forte tend à faire dépendre étroitement les uns des autres, quant à

leur valeur et à leur destinée morale, les hommes qu'elle lie entre eux. C'est à ce commun résultat que concourent en fin de compte les trois sentiments les plus vifs par lesquels se manifeste la sociabilité. Il est bon ou mauvais, selon que la plus grande force d'attraction appartient au meilleur ou au pire, selon que le niveau moyen monte ou descend, et qu'un gain ou une perte résulte en somme du contact des caractères.

Mais, si ces sentiments agissent en partie de même, ils agissent aussi diversement. Voyons-les à l'œuvre tour à tour. Après avoir insisté sur ce qu'il y a de commun dans leurs effets, indiquons avec plus de précision leur manière différente de mettre les personnes dans la dépendance les unes des autres, et de contribuer, soit pour le bien, soit pour le mal, à la sécurité des hommes en société.

L'amour a les effets les plus puissants, mais aussi les plus hasardeux. On prend le mot ici au sens le plus étroit et le plus fort : il s'agit de la passion de l'amour. L'influence morale en peut être excellente ou lamentable, mais elle est immense dans tous les cas.

Une transfiguration totale, bien souvent décrite, accompagne l'amour naissant. On se sent plus homme et l'on veut devenir meilleur ; on se respecte ; on est généreux, vaillant, plein d'aspirations élevées, capable d'entreprendre ce qu'on n'eût point osé auparavant et de faire l'impossible. Que cet amour, consacré, porte ses fruits naturels et légitimes, il peut, en se modifiant, mais en ne perdant sa première fougue que pour gagner en profondeur et en sérénité, non seulement enchanter la vie entière, mais l'ennoblir. C'est là une force morale

inestimable, qui rend faciles presque toutes les vertus et préserve de presque toutes les chutes.

Mais quel délabrement moral produit en revanche l'amour exaspéré, endolori, traversé, fait d'espérances et de plaisirs immodérés, avec des alternatives de désolation et de complète détresse! Dans les phases heureuses d'une telle passion, c'est l'oubli de toute règle et de tout devoir, une exaltation dans laquelle on sera, tour à tour et presque indifféremment, sublime ou criminel : sublime sans mérite, criminel sans scrupules. Puis il suffit du moindre nuage, du plus léger doute causé ou aggravé par l'éloignement, pour changer cet enthousiasme en dégoût de toutes choses, cette exubérance de force en abattement total et pitoyable. Douloureusement absorbé par une idée fixe, voilà l'esprit littéralement malade, en proie à une sorte de cauchemar. La vie paraît sans prix; tout ce qu'on goûtait le plus est sans attrait. Le travail, qui serait le seul remède, est comme impossible, car la pensée est absente, le cœur indifférent et la volonté sans ressort. Joignez à cela un affaissement physique qui, d'abord produit par ce trouble intérieur, l'aggrave à son tour. La valeur de l'individu est en somme diminuée de moitié, sa déchéance morale est flagrante.

Les phénomènes que je décris ici peuvent être éprouvés des meilleurs : j'ai mis tout au mieux, loin de pousser la peinture au noir. L'amour le plus avouable comporte de telles crises, et les natures délicates n'y sont pas les moins sujettes. On se voit tomber en ruine; on voudrait se reprendre, mais en vain. Les plus forts même n'ont de secours à attendre que du temps; car on fait vainement appel à tout ce qu'on a encore de raison et

de fierté : ce n'est pas l'ordinaire qu'on l'emporte de haute lutte sur un mal qui est avant tout une abdication de soi-même, une lâcheté du cœur. Que serait-ce si, au lieu d'une âme douce, que l'amour déçu mine et paralyse, on considérait une âme rude et naturellement farouche, en proie aux frénésies du soupçon et aux rages de la jalousie?

Mais peu importent les degrés; omettons les cas extrêmes, négligeons même tous les cas particuliers : heureux ou malheureux, délicat ou non, l'amour met toujours la même étroite solidarité entre les personnes; il a pour effet dans tous les cas de faire dépendre les actes, les sentiments, et jusqu'aux jugements d'une personne des jugements, des sentiments et des actes d'une autre. Celui qui aime ne s'appartient plus tout entier : il est atteint dans sa raison et dans sa volonté.

L'amitié nous laisse plus maîtres de nous : n'excluant pas le contrôle de la raison, elle nous assujettit moins à la volonté d'autrui. Les conseils d'un ami ne sont pas des ordres, on les discute (1); ses actes ne sont pas approuvés sans critique. L'influence qu'on subit de sa part est donc plus lente à se faire sentir. Il est difficile néanmoins de garder longtemps à son égard une entière indépendance de conduite et de jugement. Les mêmes dissentiments qui ne font qu'aiguillonner l'amour, ne pourraient être bien profonds ni rester bien tranchés, sans rendre difficiles les relations absolument confiantes. La diversité, en un mot, est encore compatible avec l'ami-

(1) C'est pour cela qu'ils peuvent difficilement être bien pervers : s'ils l'étaient trop, ils tueraient bientôt l'amitié, qui ne dure pas sans l'estime. Cependant les pires conseils, surtout accompagnés de l'exemple, se font écouter quand ils viennent au-devant de nos préférences et favorisent nos désirs.

tié, mais moins qu'avec l'amour : elle ne peut être très grande à l'origine qu'à la condition de diminuer avec le temps. On ne se lie guère d'amitié sans une réelle communauté d'opinions et de sentiments; mais surtout la liaison ne peut ni devenir plus étroite ni même durer, sans que l'accord devienne plus complet. Si les amis ont l'un sur l'autre une influence moins rapide et moins frappante que les amants, ils en ont donc une plus intimé peut-être et d'un caractère plus proprement moral. L'amitié, en somme, est beaucoup moins périlleuse pour la moralité que l'amour : elle tend, comme l'amour, à exalter les sentiments généreux et l'esprit de sacrifice; et elle risque infiniment moins de pervertir les énergies qu'elle excite, de troubler la raison et de faire perdre la dignité.

Comme agent de perfectionnement ou de corruption, l'admiration a une portée plus étendue que l'amour et que l'amitié, car on l'inspire et on la ressent de plus loin; mais son action est plus superficielle. Comme elle a surtout son siège dans l'imagination, elle s'attache principalement à ce qui se voit ou s'imagine, c'est-à-dire aux formes extérieures et aux actes. Aussi loin qu'on peut avoir connaissance des faits et gestes d'un personnage, fût-ce d'un personnage fictif, pourvu qu'il soit fortement conçu et bien vivant, on est sujet à le prendre, sciemment ou non, pour modèle. Or, les qualités morales, en particulier, obtiennent naturellement notre admiration. Il en est qui inspirent une admiration plus vive et plus générale; mais toutes, plus ou moins, se font applaudir dès qu'elles sont portées à un degré élevé et s'offrent sous une forme vivante. C'est ce qui fait le prix des beaux exemples : leur valeur intrinsèque est centuplée

par l'éveil qu'ils donnent aux consciences et par l'élan qu'ils donnent aux volontés, en excitant les imaginations.

Mais l'imagination est excitée aussi par les méfaits hardis, par les vices brillants et les extravagances morales de toute sorte, quand elles sont saisissantes. De là des suggestions malsaines, si soudaines et si fortes, par occasion, qu'elles emportent la raison. Les très grandes fautes rendues publiques, les drames judiciaires particulièrement émouvants, en général tous les scandales hors ligne, ne demeurent point isolés. Fatalement, ils engendrent des désordres de même genre. C'est pourquoi la publicité qu'on leur donne est l'objet de tant de protestations de la part des moralistes. Il est bien vrai que l'avidité avec laquelle on se repaît de ces laideurs trahit déjà des appétits malsains, desquels même les meilleurs de nous ne sont point exempts; mais il est clair aussi que tout aliment fourni à ces curiosités mauvaises ne peut que les aviver et les multiplier.

L'admiration, en un mot, suppose déjà une certaine adhésion, mais partielle seulement, du cœur et de l'esprit; elle tend à entraîner l'adhésion complète et sans réserve. On ne saurait trop le redire, en effet, une logique inconsciente nous force à nous mettre d'accord avec nous-mêmes. Du moment qu'un acte d'éclat ou une série d'actes nous cause de l'admiration, il est difficile que nous n'en venions pas à entrer petit à petit dans tous les sentiments de son auteur Notre sympathie pour lui tend à s'étendre des traits par lesquels il nous a frappés à toute sa conduite et à tout son caractère. Après s'être emparé de notre imagination, il s'insinue dans notre

âme tout entière. Nous n'étions d'abord portés qu'à imiter notre héros; nous tendons peu à peu à partager ses passions, à approuver ses maximes, à devenir moralement tout semblables à lui.

CHAPITRE II.

SYMPATHIE DIFFUSE.

L'imitation. — La contagion morale.

Descendons maintenant de ces formes supérieures de la sociabilité à la sympathie générale et diffuse. Sauf les cas nécessairement exceptionnels où, pour des causes particulières, elle fait place à des sentiments hostiles, cette sympathie s'établit d'elle-même entre les hommes vivant ensemble. Même s'ils ne sont que momentanément rapprochés, le seul fait de leur réunion les fait solidaires les uns des autres ; à plus forte raison quand ils sont groupés d'une manière permanente, en véritable communauté.

Que la sympathie soit tiède et vague autant qu'on le voudra, il est nécessaire qu'elle soit la règle dans l'état social et que, en dépit des apparences, l'antipathie à tous ses degrés, sous toutes ses formes, n'y soit que l'exception. Si la force de cohésion n'était pas plus générale et plus profonde que la force de dispersion, la société ne

subsisterait pas. L'antipathie, sans doute, est aussi un fait social, et nous verrons qu'elle est elle-même un des rouages de la solidarité; mais il est impossible *a priori* qu'elle l'emporte en somme, avec son action dissolvante, sur l'attraction, principe du groupement.

Les effets les plus généraux de cette sympathie inconsciente, et les plus importants au point de vue où nous sommes placés, sont les phénomènes d'*imitation instinctive* et de *contagion morale;* mais on peut y rattacher aussi, en grande partie du moins, la force de l'*opinion* et de l'habitude généralisée, c'est-à-dire de la *coutume.*

A notre insu, nous tendons à nous modeler sur les personnes avec qui nous sommes en contact, surtout en contact habituel. Cette faculté d'*imitation,* que déjà tout à l'heure nous avons vue entrer en jeu sous l'influence de l'admiration, est la forme la plus générale de notre plasticité mentale. Elle n'est point exclusivement humaine, on en trouve quelque trace chez les animaux supérieurs. Chez l'homme, elle se montre surtout dans l'enfance, dans l'idiotie, dans les cas d'infériorité intellectuelle. Les organisations mobiles et impressionnables, les tempéraments débiles, semblent particulièrement disposés à recevoir toutes les empreintes. De là vient que cet impérieux instinct d'imitation, éclatant parfois avec violence dans certaines phases des affections nerveuses, a surtout attiré l'attention des médecins (1).

Les traités de pathologie mentale abondent en exemples saisissants de ces imitations automatiques, irrésis-

(1) V. le chapitre sur l'imitation, dans l'*Hygiène morale,* du Dr Paul Jolly, chap. v, p. 100. — J. Luys : *Études de physiologie et de pathologie cérébrales* (*Des actions réflexes du cerveau*), p. 89 et suivantes. — M. Luys renvoie lui-même à Calmeil, Parchappe, Esquirol, Legrand du Saulle, etc., etc.

tibles autant qu'irréfléchies : jappements, miaulements, cris de toute sorte, refus d'aliment; mais ce n'est pas chez les seuls aliénés qu'on les observe. L'hystérie, l'épilepsie, presque toutes les névroses chroniques y prédisposent. La simple débilité y prépare les natures délicates et excitables à l'excès, comme on le voit par les cas relevés dans les couvents de femmes et les pensions de jeunes filles. On prétendrait à tort que ces aptitudes imitatives ne sont jamais que des exceptions, des symptômes névropathiques. Ce qui est exceptionnel et de nature morbide, c'est leur subite exagération, leur prédominance à un moment donné sur la volonté et la raison. Mais n'oublions pas qu'il n'y a point un abîme, ni même une limite assignable entre la santé et la maladie. Au moral comme au physique, la maladie rompt l'équilibre de nos facultés ou de nos fonctions, surexcite les unes aux dépens des autres, met en saillie ce qui était accessoire; mais elle ne saurait créer une fonction ni une faculté nouvelle. Que de preuves d'ailleurs n'avons-nous pas de l'universalité de ces tendances imitatives inconscientes! A des degrés différents, elles se révèlent chez les hommes sains comme chez les malades, dans les deux sexes et à tous les âges, plus marquées dans les races inférieures et chez les personnes faibles, moins apparentes à mesure que croissent la culture intellectuelle et l'habitude de la réflexion, mais partout inhérentes à notre nature (1).

L'enfant, en qui la personnalité consciente et la volonté s'éveillent à peine, montre une singulière disposition à imiter sans réflexion les gestes, les attitudes,

(1) « Nous sommes automate autant qu'esprit. » Pascal, édit. Havet, 2e édition, t. I, p. 155.

les mouvements de ceux qui l'entourent. Il répète de même sans le comprendre ce qu'il entend, car les impressions auditives et les impressions visuelles provoquent également ces réactions automatiques. Les hommes faits s'imitent aussi les uns les autres, se copient sans le savoir (1). Dans la mode il entre sans doute d'autres facteurs que l'imitation involontaire; mais cet instinct en est certainement le véhicule : de là la sûreté et la rapidité avec lesquelles elle se propage. Nul doute aussi que ces traits communs auxquels on reconnaît à l'étranger les membres d'une même nation, tenue, accent, goûts et usages, n'aient en grande partie la même origine.

Faire ce qu'on voit faire est la pente naturelle. On prend le ton de ceux à qui l'on parle, les jeux de physionomie de ceux qu'on écoute. On bâille, on rit, on s'excite ou l'on s'endort, on fuit ou l'on marche au feu, par la seule force de l'exemple. Quand il s'agit d'apprendre à chanter, à déclamer, à lire, à danser, à monter à cheval, à faire des armes, la plus savante leçon ne vaut que si le maître joint l'exemple au précepte. L'enfant le plus ignorant du mécanisme de son organe vocal, le plus incapable d'en régler le jeu volontairement, répète presque au premier coup la note qu'on donne à son oreille. De même en toutes choses : nous nous mettons d'instinct au diapason.

Mais cette tendance des hommes à se faire écho mutuellement, à s'imiter en tout, est plus impérieuse à

(1) Il n'est pas rare de rencontrer des personnes qui, ayant vécu ensemble durant de longues années (c'est le cas, par exemple, des vieux époux dont l'existence est très retirée), en sont venues par cette fréquentation intime à avoir les mêmes gestes, les mêmes expressions, jusqu'à une sorte de ressemblance physique.

mesure qu'ils sont agglomérés en plus grand nombre. « Par un phénomène de prolifération étrange, dit le Dr Luys (1), ces curieuses aptitudes d'imitation acquièrent une énergie plus vive à mesure que les éléments générateurs capables de les enfanter sont plus abondants, que la masse humaine est plus compacte et que le milieu où elles s'exercent est plus dense. » C'est ce qui explique les entraînements des grandes assemblées, les mouvements redoutables des foules, la panique jetée par quelques fuyards dans les mêmes régiments, qui, « enlevés » par de bons officiers, sont capables d'actions héroïques. Ce sont surtout les individualités fortes, ou populaires, ou célèbres, ou en vue de quelque manière, qui dans toute réunion d'hommes donnent le branle; mais le mouvement se communique de proche en proche avec une vitesse et une puissance parfois prodigieuses, parce que chaque personne remuée devient à son tour un centre secondaire de propagation. Il ne faut pour cela qu'une certaine excitation, qui ne manque jamais aux hommes assemblés, et une certaine communauté d'intérêt, au moins partielle et accidentelle. Les imaginations ardentes sont particulièrement propres soit à déterminer de puissants courants, soit à transmettre en les renforçant les impulsions reçues.

Or, on ne peut nous contester le droit d'étendre au domaine de la moralité ces phénomènes généraux de l'imitation inconsciente. Ce qui est vrai des mouvements organiques l'est aussi des mouvements de l'âme. La preuve en est déjà impliquée dans plusieurs exemples que je viens de rappeler, exemples auxquels tout le

(1) *Op. cit.*, p. 99.

monde peut en ajouter d'autres, tels que les progrès de l'insubordination (ou au contraire de la discipline) dans un régiment, par la seule influence de quelques soldats; le trouble jeté dans tout un collège par le mauvais esprit de quelques écoliers; la paresse et la dissipation quasi universelles dans une classe, dès qu'un ou deux élèves en faveur parmi leurs camarades sont résolument insoumis (1). Des fautes plus graves, des crimes même (2), mais aussi des actions d'éclat, sont provoqués par la vertu de l'exemple. Un suicide, un meurtre, ne manquent guère de trouver des imitateurs, et parfois en nombre alarmant : d'où le danger des récits complaisants qu'on en fait. En revanche, les traits de courage ou de bonté exceptionnels excitent l'émulation : d'où l'utilité qu'il y a à les divulguer et à les louer. Bref : « Rien n'est si contagieux que l'exemple, et nous ne faisons jamais de grands biens ni de grands maux qui n'en produisent de semblables (3). »

L'imitation s'explique sans peine dans les cas où elle est plus ou moins consciente et volontaire : il est natu-

(1) Une petite comédie de MM. Meilhac et Halévy, qui a pour titre *Les Brebis de Panurge*, met en scène, s'il m'en souvient bien, un homme médiocre de tout point, que plusieurs femmes avec raison trouvent d'abord insignifiant et même désagréable. Puis elles le voient d'un autre œil dès qu'un ami, qui survient, leur assure qu'il est partout très goûté et leur fait un long récit de ses succès galants. A la fin, toutes sont éprises de lui et se disputent son cœur. Il ne tient qu'à ce sot de devenir un don Juan, par la seule réputation qu'on lui a faite d'en être un. — L'observation de ce phénomène est certainement d'un psychologue. Bien des causes entrent concurremment en jeu dans ce genre d'imitation inconsciente : l'amour-propre, la vanité, l'esprit de rivalité, y ont leur part; mais la cause principale est sans doute dans les pensées troublantes qu'amène nécessairement, par l'association des idées, dans des esprits prédisposés, la vue d'un personnage entouré de certaines légendes.

(2) Voir de nombreux exemples dans une intéressante brochure du docteur P. Despine sur la *Contagion morale*, Marseille, 1870, à laquelle nous ferons tout à l'heure d'autres emprunts.

(3) La Rochefoucauld, *Maximes*, 230.

rel, par exemple, que l'âme troublée, en quête d'excuses pour justifier ses écarts, en trouve dans l'autorité des précédents, sans parler des suggestions nouvelles et du surcroît d'excitation que ces mêmes précédents lui fournissent. « Nous imitons les bonnes actions par imitation, et les mauvaises par malignité de notre nature, celles même que la honte retenait prisonnières, et que l'exemple sait mettre en liberté (1). » Il ne faudrait qu'ôter à cette excellente formule son caractère de boutade pessimiste. Pas plus les bonnes actions que les mauvaises ne sont imitées d'une manière purement machinale. Nous imitons les bonnes actions par bonté de notre nature, comme les mauvaises par malignité : l'exemple agit de la même manière dans les deux cas. Dans les deux cas, la cause profonde de l'imitation est une secrète sympathie entre une ou plusieurs de nos puissances intimes, et les tendances analogues que d'autres manifestent auprès de nous.

Quand l'imitation est involontaire et inconsciente, elle ne s'explique pas autrement, c'est toujours le même phénomène; mais comment garde-t-elle encore une portée morale? Il semble au premier abord que la répétition irréfléchie des actions d'autrui soit absolument sans importance ni signification morale. Ne l'ai-je pas appelée automatique, et ce mot n'exprime-t-il pas une nécessité naturelle, mécanique, excluant toute qualification d'ordre éthique? — Ce serait là une vue bien superficielle des choses.

En premier lieu, la conduite d'un homme a une valeur morale en elle-même, dans la vie sociale tout au moins, abstraction faite de la réflexion qu'il y apporte ou de

(1) La Rochefoucauld, *Maximes*, 230

l'intention qu'il y met. Il ne peut être moralement indifférent que je sois entraîné par l'exemple à me comporter en lâche ou en brave, dans un combat où se joue le sort de mon pays. — Si l'on dit maintenant qu'à la vérité ce n'est point indifférent, mais que cela importe seulement parce que la volonté, qui n'est jamais tout à fait absente, entre en jeu dans ces actes imitatifs et y participe au moins par consentement, je répondrai : C'est là en effet une seconde et décisive raison de l'importance morale de l'imitation instinctive, et c'est ce qu'il faut bien comprendre.

C'est un fait que, lorsqu'un acte est commencé d'une manière automatique et, comme on dit, machinalement, la volonté tend à se mettre de la partie et à l'achever (1). On se jette en déroute avec les lâches ou l'on se porte à l'assaut à la suite des braves, d'abord par entraînement pur, sans volonté. Mais nécessairement on se voit agir, et, prenant conscience de ce qu'on est en train de faire, il faut bien ou y consentir, ou décidément s'y refuser. C'est de la volonté, dès lors éveillée, que dépend la suite. C'est elle qui continue, ou tout au moins laisse faire, (ce qui moralement revient au même), à moins qu'elle n'arrête court le mouvement et n'en change la direction. Seulement, l'arrêter ou le changer est moins facile que le poursuivre. Il faut beaucoup d'effort pour interrompre une série d'actes automatiques : il en faut peu pour continuer une série commencée; il n'en faut point pour la laisser s'achever d'elle-même. Aussi l'action ébauchée s'accomplit-elle la plupart du temps sans résistance efficace.

(1) C'est un mode de la solidarité individuelle déjà indiqué plus haut (première partie, p. 118-119); mais on en voit mieux ici la nature et la gravité.

Cela arrive d'autant plus sûrement que l'action satisfait des instincts plus impérieux et des passions plus basses; mais le phénomène est le même quand l'acte commencé par simple imitation est moralement bon. Alors aussi la volonté tend à le faire sien; et l'achèvement en est facilité par le concours des sentiments généreux auxquels il donne satisfaction. Aussi, dans les deux cas, y a-t-il presque toujours plus qu'un consentement de la volonté. Elle pèche par complaisance d'abord, puis par franche complicité; ou, ayant commencé par se laisser conduire au bien, elle se porte ensuite avec un effort intense, partant méritoire, à consommer la bonne action dont elle n'a pas eu l'initiative.

Mais l'énergie volontaire n'est ainsi provoquée à se déployer, à la suite ou au cours de l'acte imitatif, que parce que cet acte suscite, par association, les sentiments et les pensées qui servent de motifs au vouloir. C'est ce qui achève de donner son caractère proprement moral, et sa portée dans le mécanisme de la solidarité sociale, à ce phénomène obscur, en apparence insignifiant, de l'imitation instinctive.

L'ordre naturel des choses est évidemment que nos mouvements suivent nos sentiments et nos pensées; cela est si vrai, que l'imitation des mouvements ne paraît explicable (dans la mesure où elle l'est) que comme un effet soudain de la sympathie inconsciente et de l'imagination. Mais la réciproque est vraie aussi. Nos mouvements, si vaguement qu'ils soient sentis dans la conscience, y provoquent les idées et les sentiments auxquels ils ont été associés soit par la nature, soit par l'habitude. « Les mouvements et les attitudes du corps, dit Gratiolet, lors même qu'ils résulteraient de certaines

causes fortuites, éveillent des sentiments corrélatifs, et, par leur intermédiaire, influent sur les mouvements de l'imagination et sur les tendances de l'âme elle-même (1). » Dans l'état de veille et de santé, ce phénomène est moins apparent, dominé qu'il est par les manifestations de l'activité volontaire; et pourtant chacun peut en faire l'expérience. Dans une attitude fière, on se sent plus ou moins en humeur de fierté, de même qu'à prendre une attitude humble, on entre plus facilement dans des sentiments d'humilité. Pascal le savait bien quand il conseillait à ceux qui ne peuvent croire de commencer par « faire tout comme s'ils croyaient » et « prendre de l'eau bénite »..... « *Naturellement même* cela vous fera croire (2). » Mais le fait paraît à nu dans les états soit naturels, soit provoqués, où l'énergie volontaire, momentanément supprimée, laisse le champ libre à cette surexcitation de l'esprit que les médecins appellent *hyperidéation*. » Chez certains sujets hypnotisés, dit le docteur Ch. Richet dans son étude *Du somnambulisme provoqué* (3), on peut provoquer des idées hallucinatoires par la position qu'on donne aux membres. En mettant les bras dans l'attitude de la prière, par exemple, on excite chez le patient l'idée de la prière, et ainsi de suite pour un grand nombre d'idées en rapport avec une attitude déterminée du système musculaire. »

(1) *De la Physionomie*, p. 66. — Gratiolet tire lui-même cette conséquence : « Si de nos attitudes naissent des instincts, on comprendra comment la physiologie elle-même justifie l'importance qu'on attache aux bonnes manières : les bonnes manières sont les formes de la vertu, et celui qui, dès l'enfance, a contracté l'action du bien, ne parlera jamais facilement le langage du mal. »

(2) *Pensées*, article x, 1; édition Havet, t. I, p. 152.

(3) *Journal de l'anatomie et de la physiologie*, juillet 1875, t. XI, p. 376.

Sans doute, c'est là un cas exceptionnel, anormal; mais le phénomène que ce cas extrême nous offre saisissant, isolé qu'il est par l'élimination des causes qui le masquent à l'ordinaire, n'apparaît pas là *ex nihilo*, par miracle. Il est général, il est dans notre nature, et, s'il s'exagère dans ces conditions insolites où plus rien ne lui fait équilibre, il est impossible qu'il n'entre pas aussi comme facteur, à titre de disposition permanente, dans notre vie normale. Nous avons du reste occasion de l'éprouver dans certains autres cas, intermédiaires entre cette sorte de catalepsie, qui l'exagère, et les expériences volontaires, nécessairement suspectes de l'altérer. Sous l'influence des excitants ordinaires, dans une légère ébriété, ou même simplement dans certaine phase du sommeil commençant (1), tout le monde a pu sentir avec quelle facilité telle attitude fortuite, tel mouvement involontaire, fait prendre à nos pensées un cours correspondant. — C'est à cause de cette participation plus ou moins prompte de nos facultés morales aux actes d'abord automatiques, que les mouvements imitatifs, si involontaires et irréfléchis qu'on les suppose dans l'origine, ne sauraient être indifférents ni rester dépourvus de tout caractère moral.

Mais ce n'est pas seulement de cette façon détournée que l'exemple agit sur la moralité. Il y a, dans certaines conditions, comme une action directe et mutuelle des âmes, par laquelle les sentiments de l'une tendent à éveiller dans l'autre des sentiments similaires, et les

(1) C'est la phase dans laquelle M. Alfred Maury place ce qu'il appelle l'hallucination hypnagogique. *Le sommeil et les rêves*, chap. IV, 4e édition, p. 56 et suivantes.

pensées, des pensées du même ordre. C'est en quoi consiste plus particulièrement le phénomène de la *contagion morale*. Bien entendu, cette action n'a rien d'occulte : il faut la concevoir comme parfaitement naturelle, bien qu'elle soit délicate et cachée autant que puissante. On la compare quelquefois à une action magnétique, non à tort; mais cette métaphore ne saurait passer pour une explication. Impuissants que nous sommes à déterminer la nature et la marche des phénomènes nerveux qui accompagnent et supportent notre activité mentale, nous ne pouvons que constater cette communication subite des consciences dans telles conditions données. De ce fait psychologique l'explication aussi doit être d'ordre psychologique. Il faut y voir encore un phénomène de sympathie et d'imitation, mais d'une physionomie particulière.

Pensées et sentiments ne se communiquent de la sorte qu'à la condition de se manifester de quelque manière. Il est clair aussi que nous sommes plus ou moins aptes à vibrer ainsi à l'unisson des autres, selon qu'il y a plus ou moins d'analogies naturelles ou accidentelles entre eux et nous. Pour ces raisons et d'autres du même genre, la contagion morale semble être encore de la nature de l'imitation. Mais la sympathie est visiblement la cause, ou tout au moins la condition principale de ces transmissions d'âme à âme. Les pensées, en effet, sont moins transmissibles de cette manière que les émotions, et ne le sont, qu'autant qu'elles sont unies à des affections vives. Ainsi, certaines conceptions de l'imagination sont aisément suscitées en autrui par des signes presque imperceptibles, grâce aux émotions et aux passions dont elles sont presque inséparables; mais les pensées propre-

ment dites, les jugements abstraits et généraux ont besoin d'être expressément énoncés.

La pensée se communique de l'entendement à l'entendement par le langage, et elle est acceptée ou non, à peu près en connaissance de cause, l'entraînement imitatif étant là non pas nul, on le verra tout à l'heure, mais relativement faible et comme réduit à son *minimum*. Au contraire, l'émotion, la passion, et toutes les représentations mentales d'ordre inférieur auxquelles elles sont liées, ont dans certains cas à peine besoin de se manifester, pour se communiquer avec une rapidité en quelque sorte électrique. C'est ce que le Dr Despine exprime par cette loi : « Toute manifestation des instincts de l'âme, des sentiments et des passions de toute nature, excite des sentiments et des passions semblables chez les individus qui sont susceptibles et de les éprouver à un certain degré. » Et il ajoute : « On ne saurait mieux comparer la nature morale de l'homme qu'à une table d'harmonie. La résonnance d'une note fait vibrer la même note dans toutes les tables qui, étant susceptibles de la donner, se trouvent sous l'influence du son émis (1). »

Tous les auteurs qui ont écrit sur cette matière, notamment MM. Jolly, Luys, Despine, s'accordent dans la description de ce phénomène ; mais aucun d'eux ne cherche à marquer la différence entre l'imitation et la contagion morale. J'ai tâché, au contraire, de les distinguer. Ce sont des phénomènes voisins, mais non tout à fait identiques. J'appliquerais le mot *imitation* à la reproduction des actes dont le spectacle est donné soit actuellement à nos sens, soit indirectement à notre

(1) *Opusc. cité*, p. 13-14.

imagination excitée. Je réserverais le mot *contagion* pour désigner l'action plus directe du moral sur le moral, c'est-à-dire l'éveil en nous d'émotions et de pensées en harmonie avec celles qu'on éprouve et qu'on manifeste devant nous, avec ou sans reproduction des actes appropriés. L'imitation, plus effective, a d'abord, et surtout, une importance sociale; la contagion, plus profonde, va tout droit aux sources de la moralité. D'ailleurs les phénomènes sont, je le répète, les mêmes de part et d'autre, l'ordre seul en est renversé : d'une part, les sentiments et les conceptions excitées en nous se traduisent en actes; de l'autre, ce sont les actes qui, imités d'abord automatiquement, entraînent un état correspondant de la sensibilité et de la pensée.

Dans la langue médicale, la contagion est toujours la communication d'un mal. Ce que nous appelons contagion morale, au contraire, comprend l'influence des bons mouvements de l'âme dans tout milieu compacte où ils se manifestent, au même titre que les entraînements mauvais et la souillure au contact du vice. L'usage semblerait, il est vrai, nous interdire d'employer en un sens si large un mot journellement pris au sens restreint; mais rien dans l'étymologie de ce mot n'en limite l'emploi à tels effets du *contact* plutôt qu'à tels autres. Les médecins, d'ailleurs, paraissent eux-mêmes parfois éprouver le besoin de rendre toute son étendue à un terme inutilement diminué. Le Dr Jolly, dans son curieux chapitre sur la *Puissance thérapeutique de l'imitation*, ne nous montre-t-il pas la santé en quelque sorte contagieuse comme la maladie (1)? Il semble reconnu, en effet, que les névroses, depuis les simples tics nerveux

(1) *Hygiène morale*, p. 127.

et le bégaiement jusqu'à la folie commençante, s'amendent au contact des sujets parfaitement sains, très calmes et bien équilibrés, en même temps qu'elles tendent à se communiquer aux systèmes nerveux irritables, déjà prédisposés. De même au moral. Les milieux sains ont une sorte d'action curative, comme les milieux corrompus une action corruptrice. De bons spectacles, des initiatives généreuses excitent soudain les bons sentiments, là du moins où ils sont en germe, et, latents qu'ils étaient, presque étouffés par les sentiments contraires, les mettent en liberté.

Seulement, il est vrai de dire qu'au moral comme au physique, les phénomènes de perversion contagieuse sont plus frappants que les cas de contagion salutaire. Je dis plus *frappants* et non pas plus fréquents. La contagion du mal ne l'emporte pas sur celle du bien, c'est le contraire qui est à croire : autrement le règne du mal serait universel, ou du moins la pratique du bien demanderait un tel effort de volonté, qu'il n'y aurait plus au monde que des saints en très petit nombre et une multitude irrémédiablement corrompue. Les lois de la vie sociale ne sont ni uniquement ni principalement destructives de la moralité ; elles en sont aussi, et au moins autant, tutélaires. Mais les phénomènes de contagion funeste sont plus remarqués, et il y a pour cela deux raisons. La première est que les fautes qui résultent de cette explosion de nos mauvais penchants sous l'influence des mauvaises compagnies attirent souvent l'attention par leur gravité ; la seconde, plus générale, est que le mal nous frappe toujours plus que le bien. La santé a beau être un bien inappréciable, qui songe, parmi ceux qui la possèdent, à s'interroger sur ses conditions? Mais les

moindres maladies nous mettent en émoi. De même, nul ne s'étonne de voir un homme en venir à penser, sentir et agir comme son entourage, quand cela ne porte préjudice à personne et ne cause aucun trouble, car le bon ordre nous paraît chose naturelle. Mais la corruption gagnant une nature jusque-là saine nous choque vivement, tant qu'elle ne nous a pas gagnés nous-mêmes; et, même après qu'elle nous a atteints, longtemps encore elle nous choque chez les autres.

Voilà pourquoi la contagion du mal a été plus souvent signalée et beaucoup mieux décrite que la contagion du bien. Au reste, comme le mécanisme de la propagation de l'exemple est le même des deux côtés, nous pouvons, nous aussi, pour mettre mieux en lumière ce phénomène, le prendre sous son aspect le plus saisissant. Les cas les plus connus seront les meilleurs, parce qu'ils sont les moins contestables.

L'histoire nous offre de véritables épidémies morales, variables quant à la durée et à l'extension, mais dont le caractère contagieux n'est point mis en doute. Tels sont les accès de dépravation universelle dans toute une classe de la société, ou même dans une société tout entière à de certaines époques, telles les grandes frénésies politiques et religieuses. Et, dans de moindres proportions, mais d'une façon plus directement observable, l'expérience de chaque jour ne nous montre-t-elle pas les mauvaises mœurs se répandant comme un fléau dans toute grande agglomération humaine, en dépit de la meilleure police, de la plus forte discipline et des plus sages précautions d'hygiène morale?

M. Henri Sainte-Claire Deville, dans une remarquable communication faite en 1871 à l'Académie des

sciences morales et politiques (1), a fait voir que la corruption si justement reprochée aux grands internats de l'un et de l'autre sexe, est une conséquence pour ainsi dire nécessaire de leur existence même. Il y a dans ses courtes et vives réflexions sur ce sujet plusieurs idées dont nous ferons ailleurs notre profit, par exemple touchant l'influence morale des femmes et les dangers d'une trop grande séparation des deux sexes dans l'éducation. On souhaiterait que l'auteur eût insisté un peu davantage sur le point particulier qui nous occupe ici : je veux dire la nature proprement épidémique des désordres qu'il décrit ; mais ses expressions, bien qu'elles demeurent trop générales, ne laissent aucun doute sur sa pensée. Sa thèse est que la réunion d'un grand nombre d'enfants en un même lieu, réunion entièrement artificielle, qui choquerait tout le monde si l'habitude ne nous empêchait pas de voir combien elle est contre nature, entraîne nécessairement divers genres de perversion.

D'abord « la révolte est permanente dans l'esprit des enfants soumis au régime de l'internat » : affirmation contestable, du moins sous cette forme ; il faudrait corriger ce qu'elle a de trop absolu, en reconnaissant ce qu'il peut y avoir de bien à côté du mal qu'on dénonce. En second lieu et surtout, les instincts sexuels, dans ces conditions, s'exaltent fatalement et se dérèglent, au mépris de toute surveillance : c'est sur ce point particulièrement que l'attention du lecteur est appelée. Nul remède possible, aux yeux de M. Sainte-Claire Deville, parce qu'on a affaire ici à un fait naturel, ou plutôt à

(1) *De l'internat et de son influence sur l'éducation de la jeunesse*, mémoire lu dans la séance du 29 juillet 1871 ; publié par la *Revue scientifique* du 2 septembre, même année

une loi, loi qui régit les animaux comme l'homme. « C'es surtout pour les fonctions qui se rapportent à la reproduction de l'espèce que l'homme se rapproche des animaux, principalement à certains moments de son développement. » La perversion, chez les hommes agglomérés, de ces fonctions et des sentiments qui y correspondent, est un phénomène naturel « analogue à ce que l'on observe, sous les mêmes conditions, dans les troupeaux de ruminants, les haras et les volières. » Rapportant des expériences faites sur un troupeau de mérinos (1), l'auteur énonce cette loi générale : « Toutes les fois qu'on rassemble et qu'on fait vivre en domesticité restreinte des animaux du sexe masculin, on remarque d'abord une grande excitation des instincts de reproduction, et ensuite une perversion redoutable de ces mêmes instincts... En liberté, au contraire, et dans l'état normal, on voit aussitôt dominer les caractères normaux de l'animal (2). » Ce qui se passe dans un troupeau de béliers « se passe également dans une réunion d'enfants mâles, quelle qu'elle soit. » Même développement exagéré des appétits génésiques, d'où naissent les vices les plus honteux. Le remède est le même aussi, et il est unique : c'est le retour à l'état normal, c'est-à-dire à l'éducation en commun des enfants et jeunes gens des

(1) Dans les montagnes du Jura, chez le général Girod de l'Ain, son beau-père.

(2) « Les béliers étant séparés des brebis dans les champs, mais surtout dans les bergeries, contractent les habitudes les plus dangereuses pour la reproduction, j'allais dire les vices les plus honteux. » Qu'on les mette au contraire en liberté parmi les brebis, « bientôt les organes de reproduction ne paraissent plus excitables qu'à des intervalles fixes et réguliers; aux sentiments les plus pervers qui rapprochent les mâles, succède rapidement la jalousie, qui suscite entre eux des combats, au profit de l'amélioration de la race. Les vainqueurs, c'est-à-dire les individus les mieux doués, fondent la famille ou la horde. »

deux sexes, par groupes naturels, au foyer domestique, dans cette liberté douce et réglée que comporte la vie de famille, et qui est la meilleure discipline.

De tous les exemples de contagion morale, celui-là est peut-être le plus frappant. On pourrait, il est vrai, prétendre que tous les membres de ces agglomérations artificielles se corrompent à la fois, par les mêmes causes, sans qu'il y ait communication ni propagation du mal des uns aux autres; mais cette interprétation n'est pas d'accord avec les faits. Si les mêmes conditions tendent à éveiller chez tous ceux qui les subissent les mêmes penchants, il n'est pas moins vrai que ces penchants sont inégalement développés, inégalement irritables chez les divers individus. Quelqu'un a toujours l'initiative, et il y a un ou plusieurs points de départ du mal. Si général, si spontané et unanime que soit un mouvement d'insubordination dans un collège, personne ne croit à l'égale responsabilité de tous les coupables. Le mot d'ordre est venu de quelqu'un : il y a des meneurs. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'esprit de révolte se communique d'autant plus facilement, et éclate d'une façon d'autant plus soudaine, que le besoin d'indépendance était plus exaspéré par les circonstances. De même pour la corruption des mœurs. Elle a sans doute dans la nature même, dans l'âge, dans la séparation des sexes, des causes qui sont les mêmes pour tous; mais cela n'empêche point que ces causes ne produisent des effets plus prompts et plus violents chez certains sujets, lesquels commencent à exercer autour d'eux une action dissolvante. Ils sont comme les premiers foyers d'infection d'où le fléau gagne tout le groupe. Les voisins sont frappés d'autant plus vite et d'autant plus gravement qu'ils

étaient plus prédisposés à recevoir l'atteinte du même mal; puis chaque individu atteint devient à son tour « un foyer secondaire de propagation. » C'est ainsi que tous sont contaminés de proche en proche, et que la dissolution devient générale. Et cette corruption collective prend des formes plus désordonnées, produit des effets plus redoutables, à mesure que le groupe en fermentation est plus vaste et plus dense.

Telle est dans tous les cas la marche du phénomène. Il n'en est pas où apparaisse d'une manière plus frappante la solidarité morale résultant de la vie en commun.

Plus constante cependant, plus générale et d'une portée plus lointaine est la solidarité morale qui tient à la force de l'*opinion* et à l'empire de la *coutume*. Et c'est encore, en dernière analyse, à la sympathie, à l'imitation, aux instincts nécessairement en jeu dans la vie sociale, que l'opinion et la coutume doivent leur formation d'abord, puis leur autorité souveraine.

CHAPITRE III.

L'OPINION ET LA COUTUME.

Par *opinion*, j'entends l'ensemble des jugements sur le bien et le mal ayant cours dans une société donnée. Qu'elle se traduise expressément en maximes acceptées et redites par tous, ou qu'elle ne se montre que par les usages, elle consiste toujours dans la façon généralement reçue de concevoir les droits, les devoirs et les convenances. Or, si l'on considère comment l'opinion se forme et se généralise dans un groupe d'hommes, à quel point, une fois formée, elle est difficilement modifiable et tend à s'imposer aux volontés, enfin combien elle engage les mœurs, si même elle n'est pas à elle seule le principal de la moralité, on verra qu'il y a là un lien de solidarité morale difficile à éviter, presque impossible à rompre. Cet empire de l'opinion n'est pas d'ailleurs exclusivement funeste; car, si elle nous empêche de nous élever beaucoup au-dessus de notre milieu, elle nous préserve aussi de tomber trop au-dessous.

Ce qu'il y a d'universel au fond des jugements moraux, savoir la *forme* du devoir, n'empêche pas (je l'ai expliqué ailleurs) (1) la diversité de ces mêmes jugements quant à leur *matière*. Il y a quelque chose qu'il faut faire, quelque chose qu'il faut éviter, la raison le proclame; mais ce qu'il faut faire, ce qu'il faut éviter, c'est presque uniquement, à chaque époque et dans chaque pays, l'opinion qui en décide. Je dis *presque* uniquement, parce que dans l'opinion elle-même, toute mobile qu'elle est, il y a, je le crois, un certain fond rationnel, commun à toutes les sociétés de tous les temps. Par exemple, on n'imagine guère, et aucun observateur n'a signalé, en fait, une tribu où l'opinion ne condamne la violation de la foi jurée, le vol entre voisins, la trahison. Il y a de la sorte quelques vertus partout en honneur, quelques vices partout réprouvés : ne fût-ce que les vertus qui sont pour ainsi dire par définition les conditions mêmes de la vie sociale, et les vices trop visiblement, trop directement contraires à la sécurité commune. Mais, dans ces cas mêmes, où l'opinion s'identifie avec la raison et prescrit les mêmes choses qu'elle, il faut avouer que, parmi les hommes qui reconnaissent ces obligations, le plus grand nombre les acceptent bien plutôt comme prescriptions de l'opinion, et sans contrôle, que comme des devoirs dont ils se rendent compte.

Telle est donc la puissance de l'opinion, que, même d'accord avec la raison et devant à la raison son origine, elle tend à se substituer à elle. Il n'est pas étonnant dès lors que l'opinion seule fasse toute l'autorité des jugements moraux propres aux sociétés diverses et aux diverses époques; or ces jugements, là où ils règnent, dé-

(1) V. plus haut, Introd., p. 22.

cident souverainement de ce qui est convenable ou malséant, permis ou honteux. Tous, tant que nous sommes, voire les plus philosophes, il y a quantité de formules pratiques que nous acceptons sans examen, de menus devoirs auxquels nous nous soumettons, sans autre raison que le besoin, conscient ou inconscient, de rester en harmonie avec notre milieu : heureux si nous savons garder intacte notre indépendance d'esprit pour les cas plus graves où il s'agit de secouer décidément la routine.

Comment se forme donc l'opinion, quand elle n'est pas identique à la raison instinctive? Ici encore il faut reconnaître un rôle prépondérant à l'initiative des natures les plus fortes, à la spontanéité des cœurs passionnés et des imaginations vives. Un chef admiré et redouté, un devin plein de promesses ou de menaces mystérieuses, un compagnon qui plaît, ont une force singulière pour faire accepter leurs jugements. Tout homme en vue, même sans énoncer les maximes de sa conduite, même incapable de s'en rendre compte, peut s'attendre à voir son entourage non seulement le prendre pour modèle, mais tirer de ses exemples des règles pratiques, un *criterium* du bien et du mal (1). La propagation des opinions se fait comme celle des sentiments (ce sont d'ailleurs choses inséparables), avec cette différence que les jugements sont exprimés et répandus plus directement par le langage.

Le rôle propre du langage comme lien de solidarité morale ferait un objet d'étude aussi vaste qu'intéressant. La langue que nous parlons habituellement, dans laquelle nous pensons, par conséquent, contient en ses mots,

(1) « Un précédent en crée un autre. Ils s'accumulent bientôt, et deviennent loi. Ce qui était un fait hier est aujourd'hui une doctrine. » *Lettres de Junius.*

en ses phrases, en ses lieux communs, une morale pour ainsi dire toute faite, qui s'insinue en nous depuis l'enfance, envahit notre cœur, dicte nos jugements et tend à inspirer nos actes. Celui qui sait et pratique plusieurs langues acquiert par ce fait seul une variété de points de vue, se familiarise avec une diversité de sentiments et d'appréciations, qui l'empêche de s'emprisonner dans la routine. Voilà pourquoi l'étude des langues, surtout l'étude des littératures et de leurs chefs-d'œuvres, est éminemment propre à élargir notre horizon moral. « Savoir plusieurs langues, a-t-on dit, c'est comme avoir plusieurs âmes » ; à coup sûr cela fait l'esprit plus large et la conscience plus libre (1).

Mais qu'on ait à son usage des langues très diverses ou seulement le plus pauvre des patois, cela change l'extension, l'élasticité des liens que le langage nous impose, mais non la manière dont il nous lie. Quelques exemples suffiront à faire comprendre comment les mots que nous trouvons à notre service, les locutions et maximes courantes, les développements que nous avons coutume d'entendre, loin d'être des instruments dociles et tout passifs aux ordres de notre pensée, exercent sur elle tout d'abord une action contre laquelle elle est sans défense, et la façonnent à son insu. Le vocabulaire, la phraséologie, l'esprit d'une langue, portent pour ainsi dire la marque de tous ceux qui l'ont faite, et tendent à imprimer cette même marque à tous ceux qui la parlent.

(1) Une culture approfondie dans une langue unique, des lectures choisies et bien digérées, accompagnées de méditation personnelle, valent sans doute mille fois mieux que la connaissance superficielle de plusieurs langues, abordées uniquement par les vulgarités. Tout le monde, j'imagine, souscrira sans peine à ce mot d'un homme d'esprit : « Mieux vaut savoir dire des choses sensées dans une seule langue que des sottises dans plusieurs. »

« Les mots, dit Leibnitz, sont des jetons pour le sage, mais les fous les prennent pour de l'argent. » Aussi les mots mènent-ils le monde presque autant que font les idées. Il y a des mots en quelque sorte gros de sentiments honnêtes, et qui sont comme des armes au service de la moralité. Le mot *shame,* honte ! dont les Anglais font si grand usage, a dû bien des fois se dresser comme une barrière entre une volonté chancelante et l'objet de sa tentation. Chez nous, le mot *lâcheté* n'a-t-il pas à lui seul une autorité morale égale à celle des plus beaux sermons ? D'une manière générale, on peut dire que partout où les vices sont rudement appelés par leurs noms, cela seul vaut contre eux mieux que toutes les admonestations. Malheureusement il est, dans toutes les langues, des moyens de ne pas appeler un chat un chat. Que de complaisances dans les mots, que de complicités ! Nous avons des litotes, d'aimables euphémismes, pour désigner en souriant les vices dont le nom incommode serait à lui seul une flétrissure. Qui a le mauvais ton d'appeler adultère le désordre de la vie conjugale? On dit une *femme galante,* un *homme à la mode* ou *à bonnes fortunes,* une vie un peu *légère.* On appelle *habile* l'effronté gredin, *sans préjugés* l'homme sans pudeur, *spirituel, amusant,* le bavard qui médit et calomnie à plaisir. Ainsi déguisés sous des noms favorables, le vice le plus honteux et la plus laide action n'ont presque plus rien qui repousse, et sans peine on s'y apprivoise. Inversement, un *brave homme,* dans le même langage, est un sot, et l'on serait bien fâché de passer pour *simple* ou *candide.* Je sais bien, et je l'ai dit, que cette altération du sens des termes, cette désuétude du mot propre est déjà l'effet de l'affaiblissement des mœurs ; mais on

avouera bien qu'elle tend à généraliser et à perpétuer l'état moral qu'elle reflète.

Les proverbes sont les meilleurs exemples de ces phrases toutes faites dans lesquelles est comme déposé ce qu'on appelle la sagesse populaire. Cette prétendue sagesse, il est vrai, est plus souvent le produit d'un empirisme purement utilitaire, que l'expression de hautes aspirations morales. Mais grossières ou délicates, ces formules, transmises d'âge en âge, affectent un caractère de généralité et un ton d'autorité par où elles imitent doublement la loi morale; aussi se font-elles prendre fort naturellement comme des préceptes de conduite. Sans cesse présentes à l'esprit, qu'elles frappent par leur forme brève et arrêtée, lorsqu'elles parlent au nom d'une raison élevée (ce qui a lieu quelquefois) elles prêtent un secours précieux à la conscience; mais elles l'immobilisent, au contraire, et l'endorment dans l'égoïsme, quand elles n'expriment (ce qui est trop fréquent) que les faits d'expérience vulgaire et le savoir-faire assez bas qui s'en dégage. Des aphorismes comme : « *Il faut bien que jeunesse se passe, — A trompeur, trompeur et demi, — Un tiens vaut mieux que deux tu l'auras, — Charité bien ordonnée commence par soi-même* », ont sans doute fourni souvent, sinon des suggestions mauvaises à des volontés entièrement saines, au moins de mauvaises excuses aux âmes tentées. Ne semblerait-il pas, en effet, qu'il y eût naïveté ou duperie à s'interdire une action si universellement reçue, qu'elle est comme prescrite par le sens commun? En revanche, nos meilleurs instincts sont affermis et exaltés par ces fiers adages dans lesquels ont pris corps, pour ainsi dire, les plus nobles aspirations de

la raison humaine. On sait le conseil de Marc-Aurèle : « Qu'il y ait dans ton esprit de ces maximes courtes, fondamentales, qui sur le champ rendent la sérénité à ton âme ».

Les proverbes proprement dits, d'origine populaire, ne s'élèvent guère au-dessus de la simple prudence, mais la prudence qu'ils préconisent n'est pas toujours sans valeur morale (1). Beaucoup plus pures sont, en général, les prescriptions de source philosophique ou religieuse. Malheureusement, les préceptes religieux commandent souvent des pratiques moralement indifférentes; et les maximes philosophiques sont à la portée d'un petit nombre d'esprits (2).

Enfin les développements tout faits ou lieux communs, jouent aussi un rôle comme liens de solidarité. Formées par l'opinion moyenne au cours des siècles, ou créées par les écrivains et répandues par la culture, ces suites d'idées, pour ainsi dire consacrées, prennent une autorité singulière, soit qu'on les invoque pour se guider ou se justifier soi-même, soit qu'on les présente aux autres pour leur en imposer. L'efficacité pratique de ces pensées courantes, de ces raisonnements reçus, est d'autant plus grande, quand ce ne sont pas de froides associations d'idées, mais que des sentiments appropriés s'y attachent, donnant quelque chose d'emphatique à l'approbation ou au blâme. Si la beauté de la forme vient ajouter son prestige à l'autorité que le lieu commun tient de la raison, dont il est toujours censé être l'expression, quel

(1) Ex. : *Rien ne sert de courir.... Dis-moi qui tu hantes....*, etc.

(2) Un enseignement populaire de la morale était le grand *desideratum* dans notre système d'éducation publique. Placé en tête des programmes de l'École primaire, cet enseignement, s'il est bien donné, ne peut manquer de faire le plus grand bien.

empire n'exerce-t-il pas sur les consciences (1). Ce que les uns ont pensé est accepté, répété par les autres, et fait loi : n'est-ce pas un des modes les plus certains de l'action des âmes sur les âmes? Il est vrai qu'on peut parler, penser même d'une manière, et agir d'une autre; mais il ne se peut pas, après tout, que ce qui fait l'aliment ordinaire de l'esprit soit sans influence sur la volonté et sur le cœur. De là la valeur morale de la haute culture littéraire et philosophique, par laquelle nous entrons en communion avec les plus nobles esprits de tous les pays et de tous les temps.

La sympathie est toujours le secret et puissant agent de cette unification des consciences.

La tendance que j'ai à me mettre à l'unisson des autres pour leur complaire, mon besoin de me sentir en harmonie avec eux et d'obtenir leur approbation (2),

(1) Ce prestige de la forme est tel qu'il supplée parfois à la raison même. On sait combien le style d'un J.-J. Rousseau, par exemple, rend spécieux et redoutables les plus pauvres paradoxes.

(2) Ce besoin est complexe : il tient à la fois de nos penchants égoïstes et de nos tendances les plus élevées. Les moralistes anglais contemporains, pénétrés de l'esprit de Darwin, ne voient guère dans le besoin d'approbation qu'une forme de l'instinct de conservation personnelle; ce qui les frappe surtout, c'est la nécessité où est l'individu de ne point se mettre en désaccord ouvert avec son milieu, sous peine de compromettre sa sécurité, ou tout au moins de diminuer ses chances de succès dans la « lutte pour l'existence. » Ce danger est frappant, en effet, dans la horde sauvage et la tribu barbare, où nul ne pourrait impunément braver l'opinion commune; et l'on n'oserait pas dire qu'il fût nul même dans la plus éclairée et la plus libre de nos grandes sociétés modernes. Mais une aspiration supérieure et d'ordre rationnel est aussi en jeu dans notre besoin d'approbation. L'accord, l'union, le *consensus* entre les parties d'un tout, est un bien pour la raison non moins que pour l'instinct égoïste. Par sa nature même, sciemment ou non, l'esprit se porte vers l'ordre, aspire à l'unité. C'est parce que l'unité d'opinion est une forme de l'harmonie, dont notre raison est avide, que l'opinion dominante a tant de force pour nous attirer et nous retenir. Sa puissance serait grande encore, mais moindre assurément, si elle ne donnait satisfaction qu'à un besoin inférieur, que combattent tant d'appétits anarchiques.

sont causes, en premier lieu, de la facilité avec laquelle j'épouse leurs opinions, en second lieu, de la difficulté que j'éprouve à rompre avec les opinions reçues. Mais il est plus difficile encore de rejeter une opinion une fois admise que de refuser de l'admettre; plus facile, par conséquent, de ne pas subir l'opinion courante que de s'en délivrer quand on l'a subie. L'amour-propre, en effet, cet autre ressort de notre activité, plus puissant encore que la sympathie, peut nous donner la force de garder notre indépendance, tandis qu'il nous empêche de la recouvrer. Car la première condition pour la recouvrer serait de nous avouer à nous-mêmes que nous l'avions aliénée, et rien ne coûte tant qu'un pareil aveu. Puis, on se croit engagé d'honneur à rester fidèle à ses propres affirmations et conséquent avec soi-même; si bien que presque tous nos penchants, même les meilleurs, concourent à nous faire esclaves volontaires de l'opinion. L'habitude achève de river notre chaîne.

Pour combattre ces influences, qui tendent toutes au même résultat, immobilité des esprits et uniformité des jugements, il ne reste que l'instinct inverse, heureusement indéracinable, du changement. Enhardi par l'intérêt individuel, par la passion, souvent aussi, Dieu merci, par un vague désir du mieux, autre besoin vivace de notre nature, cet instinct du changement maintient quelque variété dans les jugements, quelque souplesse dans les esprits, et empêche la ruine définitive de toute originalité morale.

Car il ne s'agit ici que de l'opinion morale, c'est-à-dire de l'opinion publique dans ses rapports avec la moralité. Ces rapports sont complexes, mais résultent clairement de tout ce qui a été dit plus haut. Envisage-t-on

la moralité extérieure, pour ainsi dire, j'entends les pratiques communément admises et les mœurs, c'est l'opinion qui en grande partie les détermine. L'opinion, par exemple, fait durer l'usage du duel, que condamne la raison. S'obstine-t-on à renfermer toute la moralité dans le for intérieur, l'opinion pénètre, envahit de toutes parts les consciences; elle tend à façonner les esprits à son image, et, comme tout se tient, à disposer en conséquence les cœurs et les volontés. En un mot, elle agit sur tout le caractère.

Le constater, ce n'est pas retomber dans le déterminisme absolu, dont j'ai repoussé ailleurs les prétentions extrêmes, comme il faut le faire pour que la morale subsiste. La volonté, je l'ai admis, a sa part dans les jugements de l'esprit, et nos croyances individuelles sont en partie le produit de notre liberté; par conséquent la valeur morale de chacun se marque déjà dans ses opinions personnelles. On peut dire que la vertu de l'individu se montre précisément, et avant tout, dans sa façon de gouverner son propre jugement, de réagir à l'égard de l'opinion ambiante. Obéir à l'opinion, la renforcer quand elle est conforme à la raison, la braver si elle va contre l'idéal moral, cela même est le devoir; la faute est, au contraire, de braver le mépris légitime du public ou de subir servilement ses préjugés immoraux.

Il est donc loin de ma pensée de réduire à néant le mérite ou la culpabilité des opinions individuelles, pour tout absorber dans l'opinion collective, anonyme et irresponsable. La logique en serait choquée autant que la morale. Mais, de ce que l'opinion publique, élément essentiel de la moralité publique, n'est que la résultante de l'opinion des personnes, élément essentiel de

la moralité personnelle, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait point réciproquement une dépendance de l'opinion individuelle à l'égard de l'opinion publique, et cette autre face du phénomène mérite aussi notre attention. Si, d'une part, chacun de nous agit plus ou moins sur l'opinion générale et contribue à la former par les inspirations de son jugement personnel et de sa conscience, chacun de nous aussi subit plus ou moins l'influence de l'opinion régnante autour de soi, surtout à l'âge où l'esprit est encore flexible et malléable, et à plus forte raison tant qu'il est en voie de formation. Les deux actions se complètent, et pas plus l'une que l'autre ne doit être perdue de vue.

La dernière, c'est-à-dire l'action du groupe sur l'esprit de l'individu, est celle que nous considérons en ce moment. Elle n'a toute sa force et toute sa portée que combinée avec les lois de l'habitude; mais alors elle apparaît avec une puissance qui n'est que trop indéniable : que reste-t-il à dire sur la tyrannie de la *coutume?*

« Coustume est ce qui a esté gardé d'ancienneté », dit un vieux texte (1), et qui est généralement reçu, ajouterai-je. C'est le double caractère de la coutume, de se former avec le temps et d'être commune à tout un groupe de personnes. On pourrait la définir : l'habitude sociale. En ce sens large, elle comprend tous les usages invétérés et généralement répandus dans une société donnée. Mais ici je restreins le mot à dessein; je considère la

(1) Anc. Coust. de Normandie, f° 21, dans Lacurne, cité par Littré, *Dictionnaire*, art. *Coutume*.

coutume dans les esprits, non dans les pratiques extérieures. Ce sont bien toujours des habitudes anciennes et générales, mais plus particulièrement des habitudes d'esprit, des façons communes de juger du bien et du mal, enfin des dispositions acquises mais dominantes des consciences. Cette coutume morale, on le voit, consiste essentiellement dans un ensemble d'opinions à la fois très générales et très fixes.

Combien d'ailleurs ce sont choses voisines, que la coutume proprement morale, résidant dans les consciences, telle que je la considère à part par abstraction, et la coutume extérieure, consistant dans les pratiques, c'est ce qui ne peut échapper à personne après tout ce qui a été dit plus haut. Ou les usages résultent de l'opinion et la traduisent (c'est l'ordinaire), ou bien ils la façonnent. Dans les deux cas, les consciences et les mœurs tendent invinciblement à se mettre d'accord. Entre la conduite et les maximes qui la motivent ou la doivent justifier, l'écart ne peut être ni grand, ni général, ni surtout de longue durée. Nous avons vu que même l'imitation automatique des actes amène à sa suite un état mental correspondant : nous pouvons donc dire avec Pascal, de la coutume même la plus extérieure, subie tout d'abord de la façon la plus inconsciente : « Elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit (1). » Pratiques accoutumées et maximes courantes se forment et se transmettent toujours parallèlement. Que l'opinion crée l'usage ou l'usage l'opinion, peu importe : leur union fait la coutume. Mais, comme l'opinion plus que l'usage est de nature morale, je considère dans la coutume plutôt l'o-

(1) Édit. Havet, 2e édit. I, 156.

pinion que l'usage. Je prends la coutume gravée dans les âmes plutôt que manifestée dans les actes.

Longtemps avant de penser par lui-même, l'enfant entend porter des jugements moraux. Nécessairement il accepte ces jugements, incapable qu'il est de les discuter. Il les accepte d'abord passivement, sans les comprendre, puis il les répète, sans y attacher encore un sens précis, mais déjà avec spontanéité, voire avec emphase, appliquant, à propos ou non, son sentiment confus mais impérieux du devoir. A mesure qu'il grandit, il cherche à se rendre compte; mais il s'applique bien plutôt à comprendre et à motiver les jugements reçus qu'à les réformer. A moins qu'une diversité d'opinion ne se produise en sa présence, qu'une contradiction ne vienne donner l'éveil à sa faculté critique (ce qui arrive d'autant moins qu'il est élevé dans un milieu plus homogène et plus clos), sa pente naturelle sera d'abonder dans le sens des opinions qu'on lui a d'abord inculquées. En commençant à user de réflexion, il trouvera des raisons à l'appui de ses *préjugés*, loin de songer à les quitter : surtout si ses maîtres, ses camarades, imbus eux-mêmes de l'esprit général du milieu, ne font que répéter et commenter devant lui ce qu'il a toujours entendu. Comment s'aviserait-il de mettre en doute ce qui passe pour l'expression même du sens commun et le commencement de la sagesse? Il y ajoute donc foi en toute sincérité, et s'y attache de toute la force de l'habitude jointe à toute la force de la raison, puisqu'il n'a appliqué sa raison qu'à justifier ses habitudes d'esprit, et croit penser de lui-même ce qu'il tient de la routine.

Il est vrai que des causes perturbatrices viennent contrarier l'établissement et le règne de la coutume. Un

certain instinct de contradiction, tenant à notre besoin d'indépendance, un certain goût du nouveau, plus fort chez quelques-uns, mais commun à tous, sont, avec les passions individuelles et l'influence des milieux différents, toujours plus ou moins ressentie, les principaux auxiliaires grâce auxquels, malgré les empiètements de la coutume, la liberté subsiste et les esprits échappent à l'uniforme immobilité. Mais, avant d'en venir à ces causes dissolvantes de la coutume, qui la font varier en bien ou en mal, il faut par abstraction la considérer en elle-même, pour comprendre bien comment elle naît et se propage, et les effets qu'elle tend à produire.

Cet homme du commun, que j'ai pris enfant et que j'ai pris jusqu'à l'adolescence, doit certainement alors à la coutume le plus grand nombre, sinon la totalité de ses jugements moraux. Pour lui, Pascal est presque en droit de le dire, « La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue (1). » — « De vray, dit de même Montaigne, parlant des *ordonnances de la coustume*, parce que nous les humons avec le laict de notre naissance, et que le visage du monde se présente en cet estat à nostre première veue, il semble que nous soyons nayz à la condition de suyvre ce train; et les communes imaginations que nous trouvons en crédit autour de nous et infuses en nostre âme par la semence de nos pères, il semble que ce soyent les générales et naturelles : par où il advient que ce qui est hors les gonds de la coustume, on le croit hors les gonds de la raison; Dieu sçait

(1) Ed. Havet, 2e édit., I, 38. Ailleurs, il dit : « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés, et, dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères? » I, 41.

combien desraisonnablement le plus souvent (1)! » La rupture de tant de liens ne peut être que bien difficile, et elle est impossible dans la plupart des cas. Même quand elle a lieu avec le moins de peine apparente, elle ne va jamais sans un grand trouble. « Qui vouldra se desfaire de ce violent préjudice de la coustume, il trouvera plusieurs choses receues d'une résolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenue et rides de l'usage qui les accompaigne : mais ce masque arraché, rapportant les choses à la vérité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat (2). »

La tentative n'est faite que rarement, et, toujours exceptionnelle, elle demeure souvent vaine. C'est où elle serait le plus nécessaire qu'elle coûte le plus et qu'elle réussit le moins. Dans les milieux même, comme nos sociétés civilisées de l'Occident, où l'esprit de discussion est relativement très répandu et le joug de la coutume relativement léger, qu'on prenne au hasard un individu adulte, et qu'on fasse l'inventaire des maximes morales d'après lesquelles il juge et se comporte : on a presque toutes chances de le trouver esclave inconscient de la coutume. Faible est la proportion de ceux qui font acte de raison et contrôlent par eux-mêmes les principes sur lesquels ils vivent. Façonné par les opinions régnantes, l'esprit moyen que je considère ne sera guère d'humeur à y rien changer. Sa pente naturelle est au contraire de les trouver de plus en plus justes et de les répandre autant qu'il est en lui. Sciemment ou non, par l'exemple

(1) *Essais*, livre I, chapitre XVII : *De la coustume et de ne changer aysément une loi receue*, t. I, p. 158, de l'édit. Lefèvre.
(2) *Essais*, livre I, p. 161.

et par la parole, il les propage et les perpétue. Il les propage dans la mesure où il a de l'influence sur son entourage; il les perpétue en tant qu'il contribue à former les générations nouvelles. Ainsi tend à s'étendre et à s'éterniser toute opinion qui a fait fortune.

Toutefois, quand, pour une raison ou pour une autre, dans un élan de la pensée individuelle, une opinion nouvelle s'est fait jour et a conquis quelques esprits, elle aspire à son tour, et selon les mêmes lois, à persister et à se répandre. Chaque esprit qui s'en pénètre en devient l'apôtre. Elle a en elle, de la sorte, une force d'expansion qui peut, dans certains cas, briser la résistance, soulever le poids des coutumes établies. Mais pendant qu'a lieu sa diffusion dans le temps et dans l'espace, la force de l'habitude et de l'autorité la fixe à son tour, au fur et à mesure, sur le terrain conquis; et, fixée en même temps que généralisée, elle constitue à la fin une nouvelle coutume mentale.

Revenons donc à la coutume considérée comme telle, c'est-à-dire une fois établie et en possession des consciences : ce qui en fait le joug si difficile à secouer, c'est qu'il est de moins en moins senti. On ne croit plus le subir; et, comme on le porte soi-même de bonne grâce, on l'impose aux autres de bonne foi. Non seulement il faut, pour oser penser à l'encontre de la coutume, une hardiesse dont peu sont capables (cela ne serait rien, car tout ce qui demande du courage a de l'attrait), mais on n'en a plus même la velléité : cela ne vient point à l'esprit.

Telle est la coutume quant à sa nature et à ses effets; dans quels rapports est-elle avec la moralité?

Absolument parlant, c'est toujours une déchéance de

s'immobiliser dans une opinion, à l'égard de laquelle on abdique tout contrôle. C'est une perte de liberté, puisque la liberté est en raison de l'ouverture d'esprit; et cette perte de liberté ne peut qu'amoindrir moralement celui qui la subit, s'il est vrai que la valeur des actes dépend, toutes choses égales, de ce qu'on y met de liberté. L'idéal serait que chacun se maintînt en pleine indépendance d'esprit et toujours en humeur d'examen. N'accepter les jugements des autres qu'en les pesant, mais ne jamais refuser de les peser; se défier de ses propres jugements et rester toujours prêt à les rectifier : ce serait là vraiment faire œuvre de personne raisonnable. Alors seulement la responsabilité individuelle serait inaltérée : chacun aurait seul et aurait tout entier, en chaque cas, le mérite de ses actions. Telle serait notre condition si nous n'étions que raison; mais nous sommes machine autant que raison, et la raison se laisse prendre insensiblement dans les rouages de la machine, d'où il ne lui est pas facile de se retirer intacte. Aussi, le premier devoir est-il de garder ou de reconquérir autant qu'on le peut, coûte que coûte, son libre jugement : « *Sapere aude; — Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen* (1). » On ne le peut jamais que dans une mesure restreinte : raison de plus pour le tenter. Tout effort en ce sens vaut par lui-même, et constitue déjà un gain moral.

Un tel effort devient de plus en plus difficile à mesure qu'il tarde plus à se produire; mais il n'est sans doute jamais radicalement impossible. Il n'est pas admissible, en effet, que la coutume envahisse jamais tout, au point

(1) Kant, *Was ist Aufklärung?* Ed. Hartenstein, t. IV, p. 161.

d'absorber, d'anéantir absolument toute raison indépendante. Coutume et raison demeurent choses distinctes, quoi qu'en dise Pascal. Il le faut *a priori*, puisque la vie morale serait supprimée là où le triomphe de la coutume sur la conscience serait définitif; et nous voyons qu'en fait, il n'est ni total ni définitif nulle part. Pascal lui-même en fait implicitement l'aveu, lorsque, après avoir poussé le mépris de la raison jusqu'à la déclarer identique à la coutume et sans autre origine, il est forcé de reconnaître qu'elle a ses réveils et ses explosions, là même où on les attend le moins. Ne parle-t-il pas avec amertume de ceux qui « ébranlent les coutumes établies en sondant jusque dans leur source, pour marquer leur défaut de justice? » Il a beau s'écrier : « C'est un jeu sûr pour tout perdre; rien ne sera juste à cette balance : » il ne peut s'empêcher d'ajouter que « cependant le peuple prête aisément l'oreille à ces discours (1) ». Et ailleurs : « La coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit raisonnable ou juste; mais le peuple la suit par cette seule raison qu'il la croit juste : sinon, il ne la suivrait plus, quoiqu'elle fût coutume. » C'est donc qu'il y a une raison morale vivace, et si bien distincte de la coutume, que, si elle peut, à vrai dire, être enchaînée par elle, elle peut aussi en revanche se révolter contre elle et la changer. Je l'ai dit, parmi les instincts mêmes qui font la force de l'opinion, figure précisément, peut-être en première ligne, un instinct de l'ordre, un respect de la règle. Or, de même que cet instinct prête quelque chose de son caractère absolu et de sa perpétuité à l'opinion qui, à tort ou

(1) Ed. Havet, 2e édit., t. I, p. 39.

à raison, le satisfait, de même il est un sûr et puissant dissolvant de la coutume, dès que la coutume le choque.

Seulement elle le choque de moins en moins à mesure qu'elle est plus générale et qu'elle a plus duré : voilà ce qu'on ne saurait trop redire. Le danger de tomber dans l'immobilité mentale n'est nullement chimérique. Certains peuples de l'Orient, certaines tribus sauvages, paraissent être dans un état fort voisin de celui où il n'y aurait plus ni spontanéité de la raison individuelle, ni perfectibilité morale. Cette sorte de « cristallisation mentale » a été souvent signalée et décrite par M. Renouvier (1), aux yeux de qui elle est le dernier terme de la décadence. M. Bagehot (2) y voit le caractère dominant de certaines périodes historiques, qu'il appelle les « âges de discipline », par opposition aux « âges de discussion ». L'un et l'autre nous montrent en regard des sociétés libres, anciennes ou modernes, en regard surtout de cette admirable race hellénique, à l'esprit si ouvert et si passionnément indépendant, les « nations à autorité et à coutumes invariables » définitivement « rivées dans leurs usages ». Parmi ces dernières sont au plus bas degré ces peuplades misérables, dans lesquelles chaque membre de la communauté porte le poids d'une véritable servitude morale qu'il ne soupçonne même pas, « l'esprit tatoué d'images monstrueuses à peu près indélébiles (3) ». Un tel état, devenu irrémédiable, est assurément l'extrême abaissement.

(1) Dans la *Critique philosophique*, notamment 4e année, n° 44, p. 278 et suivantes.

(2) *Lois scientifiques du développement des nations*, liv. IV. Traduct. franç., p. 171 et suivantes.

(3) Bagehot, *op. cit.*, p. 131.

Ce danger a pourtant ses compensations. Notre nature ne comportant pas cette liberté inaliénable et toujours entière que je représentais tout à l'heure comme l'idéal, nous pouvons en prendre notre parti. Faibles comme nous le sommes et sollicités par tant de passions, peut-être y aurait-il pour nous autant d'inconvénients que d'avantages à conserver intacte, toujours, en dépit de tout, notre faculté de délibérer. En effet, ce n'est pas seulement le pouvoir d'en bien user qui, dans cette hypothèse, resterait toujours le même, c'est aussi le risque d'en user mal. On échapperait à l'empire des coutumes funestes et des milieux corrompus, mais on perdrait du même coup le bénéfice d'un passé heureux dans un milieu sain. L'effort moral serait toujours tout à recommencer pour chaque individu et dans chaque occasion, toujours aussi nécessaire, toujours aussi pénible. Rien ne serait donc jamais acquis, en fait de moralité, de même que rien ne serait perdu. A dire bien, il n'y aurait plus ni vices proprement dits, ni vertus, mais seulement des résolutions bonnes ou mauvaises, isolées et indépendantes les unes des autres. Plus de sociétés corrompues ou honnêtes, dont il faille craindre ou rechercher l'action durable et l'enveloppement : rien que des volontés sans influence les unes sur les autres, rien que des volitions, simultanées ou successives, sans aucun lien de cohésion ni de filiation entre elles.

Un tel état, je le répète, ne serait pas nécessairement favorable, pas plus que l'état de solidarité n'est préjudiciable nécessairement. L'opinion et la coutume, qui sont si souvent des empêchements au mieux, ou même des obstacles au bien, peuvent être aussi une sauvegarde de la moralité acquise, mieux encore, une cause

de perfectionnement. En fait, le souci de l'opinion n'est autre chose que le souci de l'honneur, au sens vulgaire du mot; et, quoique ce sentiment soit loin d'être absolument pur, puisqu'il y entre de la vanité, du respect humain, une certaine servitude à l'égard des préjugés régnants, quel moraliste pourrait cependant ne faire point de cas de ce besoin d'approbation? Et qui ne sait le parti qu'on en tire dans l'éducation? Ne regarde-t-on pas comme le plus grave signe de déchéance morale la disposition à braver ou seulement à dédaigner le jugement public? C'est que cela même est une forme du mépris des autres, tandis que le respect de la coutume et de l'opinion est une forme du respect des personnes. S'il est bon de savoir se maintenir indépendant de son milieu, ce n'est qu'autant que le courage et la liberté d'esprit sont par eux-mêmes des biens. Or, quelque valeur qu'on soit disposé à reconnaître à ces deux conditions formelles de toute vraie vertu, il est impossible de voir en elles des vertus tenant lieu de toutes les autres et d'un prix invariable, quelque usage qu'on en fasse.

L'humilité aussi est une vertu, et partant la défiance de soi, la crainte de choquer la conscience publique. Vertus inférieures et toutes négatives, j'en conviens, par lesquelles seules il n'y aurait jamais d'élan vers le mieux; mais vertus aussi salutaires pour les âmes communes qu'elles peuvent être regrettables chez les âmes d'élite. Elles paralysent celles-ci, et c'est grand dommage; mais elles gardent celles-là des chutes. Ceux qui sont décidément au-dessus du niveau moyen dans un milieu donné, gagneraient à ne point compter avec l'opinion, car il leur appartient de la guider. Ils ne

doivent point s'abaisser à suivre les coutumes que leur raison condamne, car il leur appartient de les changer. Mais il est bon que les individus qui ne s'élèvent pas au-dessus de la moralité moyenne soient préservés par une répugnance instinctive de tomber au-dessous. Et quant à ceux qui n'atteignent pas même le niveau commun, ou qui accidentellement sont descendus plus bas, le déplaisir de se voir désapprouvés peut être pour eux l'occasion d'un réveil de la conscience, une cause d'émulation et de relèvement.

On dira que celui qui n'a pas d'autre respect que le respect de la coutume, qui subit le contrôle de l'opinion mais n'en exerce aucun sur lui-même, n'aura jamais qu'une vertu extérieure, une innocence de fait sans nulle valeur morale, peut-être même une simple habileté à tromper les autres sur son compte. — Mais ce genre d'innocence a déjà son prix. Ne pas faire le mal est un acheminement à vouloir le bien ; et c'est une excellente habitude à prendre que celle de s'observer, ne fût-ce d'abord qu'en vue d'échapper au blâme des autres. Cette crainte de déchoir aux yeux d'autrui est déjà une pudeur, et vaut comme telle. Quelques-uns pensent même que c'est la première et longtemps la seule forme de la pudeur. Au moins est-il vrai qu'on deviendra plutôt un témoin vigilant pour soi-même en se souciant de l'opinion publique qu'en la défiant.

Mais on peut élever bien d'autres critiques contre cette tutelle morale qu'exerce le milieu sur l'individu. Je ferai à ces critiques la part aussi grande qu'on voudra, pourvu qu'on ne les exagère pas à plaisir. Que, par exemple, la moralité collective, en tendant à maintenir la moralité des individus à son niveau, empêche les ori-

ginalités heureuses et oppose aux initiatives hardies l'inertie de la routine, si ce n'est même les fureurs de l'intolérance, — c'est un danger évident et on ne peut plus à craindre. Il ne faut pas oublier cependant qu'en général la coutume, j'entends la coutume avouée et qui prétend faire loi, l'opinion dont on se réclame, vaut beaucoup mieux que la conduite réelle des individus, laquelle dès lors ne pourrait que gagner à devenir conforme à cette règle. Quel gain déjà, si personne ne faisait que ce que l'opinion autorise et ce que l'on oserait confesser publiquement! Mais quel progrès surtout, si chacun voulait faire tout ce que l'opinion est disposée à admirer! Elle a sans doute ses engouements, ses aberrations, ses moments de vertige; mais la raison commune est, en somme, dans l'état normal, plus solide et plus haute que la raison individuelle.

Cela tient sans doute à ce que, le fonds de raison étant sensiblement le même chez tous, et les passions individuelles très variables, les raisons, si on me permet ce pluriel, s'ajoutent les unes aux autres, pour former la meilleure part de l'opinion, tandis que les passions s'annulent en partie par leur antagonisme. C'est ainsi que je m'explique la prédominance générale des bons instincts sur les mauvais dans nos sociétés vues d'ensemble, même quand les individus qui les composent n'ont, pris séparément, que peu de valeur morale. En chacun d'eux, les causes perturbatrices de la raison peuvent l'emporter souvent dans la pratique; mais la conscience ne s'endort pas pour cela, et ne cesse presque jamais de protester. Tant qu'elle n'est pas anéantie, une pudeur instinctive nous empêche d'avouer tout haut nos faiblesses, encore plus d'en ériger ouvertement les mo-

tifs en maximes. Au contraire, l'amour-propre nous fait parler le seul langage par lequel on soit sûr de ne point soulever de réprobation. Parfois même on se montre d'autant plus sévère pour les fautes des autres qu'on a plus besoin de ne pas laisser deviner les siennes. Telle est la tendance générale, auprès de laquelle les phénomènes inverses (fanfaronnades du vice, scandale fait à plaisir, défi de l'opinion) ne peuvent avoir, bien que naturels aussi et contagieux, qu'un caractère exceptionnel.

Quoiqu'il en soit de cette explication, le fait est certain : la force de la coutume n'est point exclusivement défavorable à la moralité; elle joue aussi parfois un rôle tutélaire, étant donnée notre fragilité, et même ce rôle n'est pas tout négatif. Non seulement la coutume nous garde des chutes en nous les rendant moins faciles, mais elle nous porte à nous relever et à nous élever par l'émulation qu'elle fait naître. Ce n'est pas à coup sûr une règle comparable à celle que nous trouvons, en nous recueillant, dans les inspirations de la conscience; mais enfin c'est une règle, une règle impérative, portant avec elle ses sanctions, imitant par sa constance et sa généralité la loi morale; c'est un contrôle avec lequel il faut compter, et somme toute, dans la majorité des cas, c'est plus qu'un empêchement à déchoir, c'est une excitation à valoir davantage.

Mais, quand ce serait une illusion de prêter cette puissance à la coutume, quand il serait vrai qu'elle ne peut amener, tout au plus, que le règne de la médiocrité morale, nous n'aurions pas le droit pour cela de dédaigner son secours. L'originalité morale, les inspirations sublimes de la volonté ont certes un prix incom-

parable; mais, si la conscience commune était incapable d'en être touchée, ce qui n'est pas; si elles n'avaient pas en elles, comme elles l'ont, un charme qui nous y fait applaudir et donne envie de les imiter; si enfin elles étaient condamnées (ce que je nie) à être méconnues et découragées dans tout milieu social où elles apparaissent, — je dis qu'alors, supposé qu'on eût le choix, il faudrait préférer à un état d'extrême inégalité morale, où la sainteté de quelques-uns serait relevée par l'abjection d'un grand nombre, l'heureux équilibre d'une société où l'honnêteté serait universelle, quoique de proportions tout humaines, et où il n'y aurait, il est vrai, point de héros ni de saints, mais aussi point de monstres. La perfection est un luxe, l'honnêteté est d'obligation. La charité même me commande de préférer à ma propre sainteté l'innocence générale, la simple sagesse de tous.

On dit parfois que les grandes œuvres d'art ne pouvaient apparaître que dans des sociétés aristocratiques, offrant le contraste de l'opulence et de la misère. Il est à croire, en effet, qu'une population uniquement composée de bourgeois dans l'aisance n'eût jamais bâti le Louvre, ni Chambord. Mais, à supposer que cela fût vrai de toutes les productions de l'art et de tous les peuples, cela n'empêcherait pas l'aisance générale d'être un état économique supérieur à l'inégalité criante des conditions, et plus satisfaisant pour la conscience; et personne n'aurait le droit de souhaiter que le grand nombre en revînt à manquer du nécessaire pour que le spectacle de beaux palais fût offert à quelques délicats. De même, et à plus forte raison, il n'est pas permis de faire bon marché de la simple médiocrité morale, ni de ce qui tendrait à la rendre générale et solide.

Nous sommes, si j'osais le dire, trop exigeants en fait de moralité, du moins trop exigeants pour les autres, sauf à l'être pour nous-mêmes trop peu. Nous ne concevons la vertu que faite de pur dévouement, nous n'estimons que le sacrifice. C'est notre penchant de préférer à la froide sagesse les folies désintéressées. Peu s'en faut qu'à la lettre les vices brillants, « *splendida vitia,* » ne nous semblent meilleurs que la simple droiture. A force de répéter qu'il ne suffit pas de ne pas tuer et de ne pas voler, ce qui est évident, nous parlons quelquefois, en vérité, comme s'il était presque indifférent de voler et de tuer! Parce que cette moralité toute négative n'est pas suffisante, faut-il donc oublier qu'elle est nécessaire?

S'abstenir des trop grandes fautes n'est sans doute que le « commencement de la sagesse » ; mais encore en est-ce le commencement. Imaginez que cette règle banale et méprisée soit passée vraiment dans la pratique universelle, qu'il ne se trouve plus, en fait, un homme capable d'un meurtre ou d'un larcin : l'humanité ne serait-elle pas meilleure qu'elle n'est? Or, on ne voit pas comment ce progrès, modeste si l'on veut, en empêcherait d'autres. Évidemment, c'est le résultat inverse qu'il faudrait attendre. Loin qu'il dût y avoir moins de bonté positive parmi des hommes plus innocents, tout porte à croire que la charité serait plus facile dans un milieu qui ne connaîtrait plus l'injustice. Mais, mettant les choses au pis, j'accepte un moment cette hypothèse chimérique, absurde, d'un antagonisme entre la justice et la charité : le règne universel de la justice devrait être souhaité et recherché avant tout, coûte que coûte.

Quant à cette autre objection qu'on ne manquera pas

de faire : que la coutume, en dépit de sa vertu régulatrice et de son caractère de discipline, n'est jamais qu'une *hétéronomie*, et ne peut par conséquent valoir comme règle morale,—il faut répondre qu'en effet, elle n'est pas *la loi* et n'en saurait tenir lieu, mais qu'elle n'en vient pas moins dans certains cas au secours de la loi. Ce qui a du prix, c'est bien l'ordre au sein des volontés, et non l'ordre imposé du dehors; mais il ne faut pas oublier que la volonté en vient plus facilement à aimer et à prendre pour fin ce qu'elle connaît. Elle tend à faire sien l'ordre qui lui est offert en spectacle et donné pour modèle : c'est pourquoi la meilleure volonté du monde, engagée au milieu de mauvaises coutumes, risque de se perdre; mais la bonne volonté devient plus complètement et plus solidement bonne dans un milieu moral parfaitement sain.

Ainsi, la solidarité sociale n'est pas nécessairement funeste. Elle a une puissance de préservation aussi bien que de corruption. Ces lois de la vie morale collective, comme celles de la vie morale individuelle, sont par elles-mêmes indifférentes au bien et au mal, et peut-être plus favorables au bien qu'au mal. Elles ne se chargent pas seules de faire une société honnête, mais pas davantage et peut-être moins encore de faire une société perdue de vices. Ce ne peut être là que l'affaire des volontés. Mais ces lois saisissent pour ainsi dire chaque volition, l'amplifient, la propagent et tendent à en prolonger en tous sens les effets. Il ne tient qu'à nous, une fois avertis, de faire, de cet instrument de servitude, un instrument de délivrance pour notre espèce et de progrès moral.

CHAPITRE IV.

PHÉNOMÈNES DE RÉACTION.

Originalité morale. — Solidarité dans l'état de conflit.

Notre description n'est pas complète encore; il reste à mentionner quelques rouages et ressorts de la solidarité, qu'on ne peut oublier, vu l'importance de leur rôle dans le tout. Comment ne rien dire des phénomènes de réaction, qui tiennent tant de place dans la vie sociale? C'est par eux surtout que persiste la diversité des caractères et une heureuse instabilité dans chaque groupe social, en dépit des causes si nombreuses d'uniformité et d'immobilité.

A côté des grandes forces de cohésion sociale, sympathie de tous les degrés, imitation, opinion, coutume, j'ai déjà signalé des forces inverses de dispersion. C'est sur ces causes de divergence qu'il faut à présent porter notre attention. Les diverses formes de l'antipathie, l'amour de la nouveauté, le besoin d'indépendance, voilà d'autres éléments de notre vie morale, d'autres facteurs, naturels aussi, de notre destinée, à la fois produits et garants de l'originalité individuelle.

L'attraction, je l'ai dit, doit être le fait dominant dans tout système social comme dans le système planétaire; mais elle n'empêche pas plus d'un côté que de l'autre l'existence de forces répulsives. Les antipathies particulières sont des faits accessoires, il est vrai, par rapport à la sympathie générale; mais elles n'en jouent pas moins un grand rôle dans la vie collective, et compliquent singulièrement le mécanisme de la solidarité sociale. Elles résultent de la diversité même des caractères et des humeurs, de l'amour-propre, du conflit des passions et des intérêts, bref, des différences de toutes sortes, natives et acquises, qui sont entre les individus.

Les différences de nature ne feraient pas toutes seules naître l'antipathie, pas plus que les similitudes ne suffisent à faire naître l'affection. Des hommes très différemment doués s'attachent parfois d'autant plus l'un à l'autre; et il arrive, réciproquement, que des natures trop pareilles se repoussent par cela seul. C'est même ce qui doit nécessairement se produire, si ces hommes, semblables par leurs qualités et leurs défauts, ayant par hypothèse mêmes goûts et mêmes besoins, se trouvent en compétition dans la lutte pour la vie. Néanmoins, c'est plutôt d'une différence et d'un contraste que naissent, en général, les antipathies, lesquelles, une fois nées, engendrent de nouvelles divergences.

La variété infinie des naturels s'explique en partie par l'hérédité, l'éducation, le milieu; mais la liberté aussi a là sa part. Sous peine de ne plus trouver aucune place pour elle dans les phénomènes moraux, il faut bien admettre qu'elle intervient, au moins comme un facteur entre plusieurs autres, dans la formation de notre carac-

tère individuel. C'est parce qu'elle y entre tout d'abord comme élément, qu'elle peut dans la suite en prendre la direction et le modifier. On ne voit pas comment elle aurait prise sur lui du dehors; et nul d'ailleurs ne peut concevoir ce que serait, ni à quoi servirait une liberté qui ne résiderait pas précisément au plus profond de nous, dans ce premier noyau de notre personnalité, le naturel propre de chacun.

Mais, quelles que soient les causes de nos divergences, ce que j'ai ici à considérer, ce sont les effets qu'elles produisent dans la vie sociale, du moment où elles sont assez marquées pour donner lieu à des phénomènes d'antagonisme et de répulsion. La moralité ne peut pas n'en être point affectée. Car d'abord les diverses formes de l'antipathie sont les mobiles les plus ordinaires des actes contraires au bon ordre social, depuis la simple médisance jusqu'à l'homicide; ensuite et surtout elles sont, abstraction faite de leurs effets visibles, les plus grandes causes de trouble intérieur et d'oubli du devoir.

Je n'essayerai pas de décrire toutes les manifestations de l'antagonisme social, avec leurs phases multiples et leurs conséquences particulières. C'est d'abord l'émulation, sentiment généreux, mais qui, malheureusement, est toujours près de dégénérer; sans compter que les avantages seulement apparents ou de mauvais aloi ne l'excitent guère moins que les vrais mérites. Puis, c'est l'envie, avec tout son cortège de petitesses morales et de laides actions : médisance, insinuations perfides, calomnie, dénis de justice et manques de charité. Puis la haine, aux cents formes diverses, mère de toutes les violences, franchement destructive de toute paix sociale, soit qu'elle ait d'ailleurs un motif noble, comme l'hor-

reur de l'injustice, ou excusable, comme l'amour jaloux, ou avouable, comme la rancune justifiée, ou décidément vil, comme la cupidité. — On ne sait que trop les troubles sociaux qui résultent de toutes ces passions; et quant au désordre moral qu'elles jettent dans les âmes, la peinture en a été mille fois faite dans les œuvres littéraires : le tableau en est tous les jours étalé devant les tribunaux.

En tout cela, considérons spécialement les phénomènes de solidarité, et de solidarité sociale exclusivement : nous avons assez dit ailleurs comment un sentiment qui s'implante dans l'âme s'y développe et tend à l'envahir toute.

Un premier point à noter, c'est que l'antipathie, qu'elle qu'en soit l'origine, et si restreint qu'en soit d'abord l'objet, nous porte à sentir, à penser et agir en toutes choses autrement que la personne qui nous l'inspire. Je dis *autrement* qu'elle, et non seulement *contre* elle. Qu'il faille un effort pour rester juste, et à plus forte raison charitable envers une personne antipathique, c'est une vérité qui ne vaudrait pas la peine d'être redite; mais il n'est guère moins difficile de garder intacte sa liberté d'esprit, une fois envahi par une passion malveillante, et c'est là un danger moins souvent signalé, contre lequel on est moins en garde. Nous inclinons malgré nous à juger faux ce que nos ennemis croient vrai, mauvais ce qu'ils croient bon, et *vice versa*. Il faut être bien lucide d'esprit et bien droit de cœur pour le rester dans l'entraînement d'une vive hostilité contre quelqu'un. Notre équilibre intérieur une fois rompu, adieu le calme nécessaire pour voir juste et se conduire en sage, du moins dans tous les cas où notre

passion intervient secrètement et entre en jeu à notre insu.

Est-il pourtant, demande Nicole, « rien de plus ridicule que d'être déraisonnable parce qu'un autre l'est, de se nuire à soi-même parce qu'un autre se nuit, de se rendre participant de toutes les sottises d'autrui, comme si nous n'avions pas assez de nos propres défauts et de nos propres misères, sans nous charger encore des défauts et des misères des autres (1)? »

Puis, les amis de nos ennemis sont nos ennemis. Je ne sais quel amour de la lutte nous porte à étendre nos antipathies, à braver à plaisir toute malveillance seulement soupçonnée. En même temps, nous cherchons d'instinct des alliés dans tous les ennemis de nos ennemis, souvent sans grands scrupules sur le choix de ces alliances et des armes qu'elles nous offrent. C'est ainsi qu'un sentiment amer est un ferment d'immoralité à la fois individuelle et sociale. Il tend à gâter non seulement toute l'âme dont il s'empare, mais tout le milieu: il est une semence de guerre et d'injustice.

Et cet état de guerre qu'il tend à généraliser, il tend aussi à le perpétuer, bien plus, à l'aggraver sans cesse ; voici comment :

De même que la sympathie est contagieuse et qu'on en inspire presque toujours sans peine à ceux pour qui on en éprouve, de même et plus sûrement encore, l'antipathie est payée de retour. La malveillance qu'on rencontre est rarement inférieure à celle qu'on ressent. La haine engendre la haine ; la défiance appelle la défiance ; la médisance et la calomnie provoquent des représailles.

(1) Nicole, *Des moyens de conserver la paix avec les hommes*, édit. S. de Sacy, p. 436.

On n'est jamais en reste de malfaisance avec qui prend l'initiative de nuire. Il arrive alors ce singulier phénomène : qu'on se croit victime de bonne foi, même quand on a eu les premiers torts. Chacun pense être dans le cas de légitime défense, même l'agresseur, toujours tenté de trouver le mal qu'il s'attire hors de proportion avec le mal qu'il a fait. De part et d'autre, on se dit l'objet d'une injustice, et de part et d'autre on a raison ; car la justice bientôt n'a plus aucune place dans cette perversion des rapports sociaux. A mesure qu'un tel état de lutte a plus duré, plus longue est la liste des griefs et plus difficile est l'apaisement. De la sorte, ce qui n'était peut-être à l'origine qu'un éloignement irréfléchi, cause à la fin des maux irréparables et un trouble incurable des consciences.

Le moraliste que nous citions tout-à-l'heure a compris à merveille comment les passions en conflit « font d'ordinaire un effet tout contraire à celui que l'on prétend. » « On se met en colère, dit-il, pour se faire croire, et l'on est d'autant moins cru qu'on fait paraître plus de colère. On se pique de ce qu'on n'est pas aussi estimé que l'on croit le mériter, et on l'est d'autant moins qu'on cherche plus à l'être. On s'offense de n'être pas aimé, et en le voulant être par force, l'on attire encore plus l'aversion des gens (1). »

Il n'est pas étonnant que l'antipathie, qui est en elle-même un sentiment mauvais (comme contraire au respect des personnes), ait, dans la solidarité sociale, principalement des effets funestes. Pour être complet, néanmoins, il faut reconnaître qu'elle peut avoir aussi

(1) Nicole, ouvrage cité, p. 439.

tuent une catégorie de phénomènes sociaux à peine moins importants que les faits de sympathie. Quelque conduite que nous tenions à l'égard ou aux yeux de nos semblables, il faut nous dire qu'elle détermine pour une grande part la conduite qu'ils tiendront à leur tour. On récolte sinon précisément ce qu'on sème, au moins en raison de ce qu'on a semé. De nos qualités ou de nos défauts, de nos volitions bonnes ou mauvaises, rien ne se perd. Toute action insérée par nous dans le tissu des événements humains a des suites incalculables. Une résolution que nous prenons en suscite d'autres, pareilles ou contraires suivant les cas, mais toujours d'une valeur proportionnée à ce qu'elle valait elle-même. Par action ou par réaction, en faisant ou en provoquant des actes de paix ou des actes de guerre, chacun de nous contribue à former le caractère des autres, chaque fois qu'il manifeste, accentue ou modifie le sien propre.

Car, si grande qu'on veuille faire la part de l'originalité personnelle, elle a toujours ses conditions, ses limites, ses facteurs multiples, tous déterminés ou déterminables, à l'exception d'un seul, la liberté. C'est pour cela qu'on peut prévoir dans une si large mesure de quelle manière une personne que l'on connaît bien réagira en un cas donné; c'est par là qu'on a prise sur la conduite des autres et qu'on peut les amener à faire en telle occasion ce que l'on veut; enfin c'est grâce à cela qu'on façonne jusqu'à un certain point, sciemment ou non, le caractère des gens avec qui l'on est en continuel commerce. — Nous verrons plus loin les conséquences pratiques à tirer de là; mais le moment n'est pas encore venu de dégager de cette étude de psychologie sociale des règles pour la volonté.

CHAPITRE V.

LES SOCIÉTÉS ORGANISÉES.

Solidarité morale dans la famille; — dans l'État, dans l'Église.

Jusqu'ici nous avons considéré les hommes en société, mais abstraction faite de toute organisation sociale, abstraction faite aussi des diverses relations déterminées qui peuvent s'établir entre eux, des différents modes d'influence régulière qu'ils exercent les uns sur les autres. Dans une société constituée, la solidarité est plus forte encore et plus étroite que dans un groupe non organisé ; elle revêt aussi des formes nouvelles, bien qu'elle tienne toujours aux mêmes causes générales.

Le seul fait de l'organisation sociale implique d'abord des rapports plus suivis, plus de cohésion, donc une plus constante réciprocité d'action. Ensuite, les progrès de toutes sortes, politiques, économiques, scientifiques, qui coïncident toujours avec l'établissement d'un état social régulier, sont tous précisément de nature à rendre les communications d'homme à homme plus faciles, plus

fréquentes et plus étendues. Ce qui résulte de là, ce n'est pas nécessairement une amélioration des mœurs, comme on semble parfois l'affirmer, ni une corruption plus grande, comme l'insinuent certains écrivains, à qui la civilisation semble faire peur. Ce qu'entraîne avec lui un état social plus défini, plus complexe, en un mot plus élevé, c'est simplement un surcroît de solidarité morale, une action plus prompte et plus puissante du tout sur chaque partie et de chaque partie sur le tout. Le résultat n'est une amélioration que si tel est le vœu des énergies individuelles les plus nombreuses et les plus fortes.

Cependant, l'opinion qui fait marcher de pair le progrès social proprement dit et le progrès moral est beaucoup plus près de la vérité que celle qui, jugeant ces deux ordres de progrès pour ainsi dire incompatibles, voit presque dans le premier un obstacle au second (1). Rien ne serait plus choquant pour la raison que ce défaut d'harmonie dans les choses. Il n'est pas vrai qu'un état politique, économique et scientifique supérieur mette en péril la moralité. Les risques qu'il peut lui faire courir sont au contraire plus que compensés pa les sûretés qu'il lui donne. Loin de la rendre plus difficile, il la favorise. S'il n'en était pas ainsi, il serait indifférent, que dis-je? imprudent et dangereux de travailler au progrès social, tandis que c'est un devoir d'y contribuer.

En fait, non seulement il n'y a pas antagonisme, mais il y a un rapport on ne peut plus étroit entre la perfection du mécanisme social et la moralité publique.

(1) V. Francisque Bouillier, *Morale et Progrès*.

D'abord les progrès dans l'ordre temporel n'ont pas de cause plus certaine que les bonnes mœurs; car, si humbles qu'ils soient, il y a déjà quelque vertu dans ce qu'ils supposent de travail en commun, d'union, de paix et de bon ordre. Mais, en revanche, ils viennent au secours de cette bonne volonté, dont ils sont nés. La police mieux faite, de meilleurs moyens de protection pour les innocents, moins de chances pour les coupables d'échapper à la répression : ce sont là des garanties pour la moralité publique. Plus d'aisance générale et plus de ressources matérielles ne peuvent que supprimer des causes de désordre moral. Une simple invention mécanique comme celle du *revolver* a certainement contribué à restreindre le nombre des attaques nocturnes, par conséquent des vols et des meurtres. Pour quelques méfaits qu'elle a pu faciliter, elle a dû en empêcher d'innombrables. Je sais bien qu'on peut commettre moins d'attentats violents contre les propriétés et les personnes, sans avoir pour cela le cœur plus pur. Mais d'abord, c'est déjà un bien qu'il se commette moins de crimes; puis, tout ce qui peut faire réfléchir les violents et diminuer leurs tentations est de nature à les amender. Si le métier de voleur, déjà si laborieux et si dangereux, devenait décidément impraticable, toute l'activité qui s'y dépense ne serait-elle pas forcée de se reporter vers le travail régulier? Peu à peu on y prendrait goût, et les habitudes d'ordre, d'épargne, d'innocence tout au moins, de bienfaisance peut-être, se trouveraient substituées à l'habitude de vivre aux dépens d'autrui. C'est ainsi que tout ce qui diminue les occasions et les facilités de mal faire sert non seulement au bon ordre extérieur (ce qui est quelque chose), mais par

là peu à peu à l'amélioration des âmes, qui est le but.

De même, la grande facilité des communications, autre produit d'une bonne organisation sociale, est encore plus propre à décourager les malfaiteurs qu'à favoriser leurs entreprises. Chemins de fer et télégraphes ont sans doute servi à bien des méfaits, facilité plus d'une évasion; mais qu'est cela, au prix du mal qu'ils ont empêché en rendant plus faciles et plus sûres les recherches de la justice, plus générale la bonne police préventive? Qu'est cela surtout, au prix du bien qu'ils ont rendu possible en permettant une plus grande expansion des sentiments bienveillants et le rapprochement, l'union morale d'êtres humains jusque-là ignorants les uns des autres et de leur commune destinée?

Je ne parle pas encore des relations internationales, ni même spécialement du groupement politique en nations ou états. Pour le moment, je considère d'une manière générale tout groupement quelconque des individus en sociétés régulières. L'état est le type principal des sociétés organisées; mais les effets généraux de l'organisation apparaissent aussi bien, peut-être mieux, dans les sociétés régulières plus restreintes qui coexistent dans son sein : familles, communes, cités, corporations, groupes sociaux de toutes sortes, de formation naturelle ou artificielle, plus ou moins indépendants, plus ou moins clos. Dans tous les cas, l'association a pour effet de resserrer les liens de la solidarité morale; et, bien que cet effet ne soit pas nécessairement favorable à la moralité, il est en somme plus avantageux que nuisible.

Le premier point est presque évident de lui-même : l'organisation d'un tout consistant essentiellement dans le *consensus* des parties, les individus qui viennent à

former un groupe coordonné, unifié, deviennent par cela seul étroitement solidaires. Pas un ne peut péricliter sans dommage pour tous. C'est le caractère propre d'un tout organique d'être immédiatement intéressé à tout ce qui survient en ses moindres parties. Comme il n'y a aucun point mort ni qui soit sans liaison avec tout le reste, rien ne se passe nulle part qui, tôt ou tard, ne retentisse partout.

Objectera-t-on que le but et l'effet principal d'une bonne organisation sociale est au contraire de protéger le tout contre les désordres partiels, et les parties contre la tyrannie du tout? Rien de plus vrai, mais rien qui prouve mieux la solidarité même que je constate. Car il est évident que toutes les parties subissent ces précautions prises, pour le salut du tout, contre les troubles qu'on redoute de quelques-unes d'elles; et nulle partie ne pourrait être affranchie du contrôle de l'ensemble, sans que la cohésion sociale se trouvât relâchée, et par suite la sécurité du tout diminuée. La réciprocité d'action est donc constante entre tous les membres d'une société, et elle est d'autant plus complète que la société est mieux organisée.

Cette solidarité serait encore la même dans la société entièrement pacifiée, qui doit être notre idéal. Là serait résolue, par la bonne volonté de tous, cette sorte d'antinomie qu'il semble y avoir entre les deux éléments de la moralité publique, la liberté et l'ordre. L'ordre et le *consensus* résulteraient de la sagesse même des individus, de leur discipline volontaire; et le respect des volontés individuelles serait assuré du même coup, puisque la compression, qui n'aurait plus même de prétexte, répugnerait également à tous. Peu s'en faut que cet état

ne soit réalisé dans certaines sociétés restreintes, par exemple dans la famille telle que nous l'offre parfois l'élite des nations civilisées. Or nulle part n'apparaît mieux la solidarité morale. On voit clairement, dans une famille unie, la sagesse et la bonté de chaque membre appeler et entretenir les mêmes sentiments chez tous les autres. L'ordre le plus parfait, qui est le bien et l'honneur du tout, non seulement se concilie avec la liberté la plus entière des personnes, mais en est l'effet même et la garantie.

Je n'aurais que faire de passer en revue tous les modes particuliers d'organisation sociale : je puis tenir pour établi que tous resserrent les liens de la solidarité morale, parce qu'ils rendent plus directe et plus immédiate l'influence mutuelle des individus; parce qu'ils donnent plus d'intensité aux sympathies et aux antipathies, plus d'efficacité à l'exemple et au contrôle de l'opinion, plus de force à la coutume, plus de sûreté aux sanctions.

Je dis maintenant que le fait de l'organisation sociale, et la solidarité plus étroite qui en résulte, est, en somme, plutôt favorable que funeste à la moralité. On pourrait le prouver, ce me semble, pour les sociétés organisées de tous les genres et de tous les degrés, même pour les plus humbles des petites sociétés qui trouvent place entre l'individu et l'État.

D'abord, c'est presque uniquement par l'intermédiaire des petites sociétés que la grande tient sous sa dépendance les individus de peu de culture. L'esprit de clocher, l'esprit de corps, l'esprit de caste, qui sans doute engendrent des petitesses, qui sont souvent des obstacles au mieux, qui passent enfin à bon droit pour des sentiments inférieurs, font pourtant d'abord plus de

bien que de mal. N'oublions pas que c'est là la première façon pour tous, et pour beaucoup l'unique façon, de prendre conscience d'une communauté ayant sur les individus droit de contrôle. Ce qui manque en étendue à ces sentiments, ils le regagnent en énergie. Rien n'est aussi propre à fortifier le sens du devoir et de l'honneur; et c'est par là qu'une discipline sociale commence à se faire sentir. Sans doute, il n'est pas bon que le clocher nous cache la patrie. Il est plus fâcheux encore qu'un groupe restreint, petit ou grand, tende à nous étreindre au point d'oblitérer notre conscience individuelle. Dans un état de civilisation avancée, il est donc à souhaiter que ces liens particuliers se détendent. Les âmes doivent s'ouvrir au grand air et au grand jour, sous peine de rester exclusives, bornées, fanatiques. Mais soyons justes, avant de devenir le refuge et comme la citadelle de passions contraires au bien général, les petites sociétés quasi fermées sont le berceau nécessaire des vertus sociales. C'est de la même manière et pour la même raison, que la patrie est l'indispensable et excellente école de l'humanité. Être un bon citoyen dans son pays, voilà la meilleure préparation à devenir « citoyen du monde ».

C'est par sa nature même, que l'organisation est moralement bonne et avantageuse. Elle est ordre et harmonie; elle établit l'accord et des relations de paix entre les personnes; elle discipline les volontés au profit les unes des autres; elle apprend à l'individu à ne pas se prendre lui-même pour unique fin. Si imparfaite qu'elle puisse être, et même dans ces formes inférieures, où elle comporte tant d'inégalités et d'injustices, elle est supérieure évidemment à la confusion des rapports, à la dis-

persion, au chaos. Toute insistance sur ce point serait superflue.

Venons donc au détail : quelles sont, au sein de la grande société humaine, encore diffuse et incohérente, les formes d'association réglée vraiment naturelles et à peu près universelles? On peut, je crois, les ramener à trois : la famille, l'État et l'église. Auprès de ces modes fondamentaux d'organisation sociale, que sont nos associations transitoires, librement formées, toujours plus ou moins éphémères? La solidarité, qui se manifeste dans ces sociétés secondaires par les partis pris et les préjugés de corps, les routines professionnelles, l'esprit de coterie et les sophismes intéressés, mais aussi par une heureuse émulation, par l'esprit de concorde et de bienveillance mutuelle et le zèle pour l'honneur commun, la solidarité a dans les familles, dans les états, dans les églises, une force toute particulière.

Suivant les travaux les plus récents, il semble que la famille régulière ne se soit constituée qu'après la tribu (1); et d'autre part, il est notoire que, dans la tribu primitive, l'organisation religieuse n'est pas d'abord séparée de l'organisation politique. Un groupe

(1) V. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861; — Mac Lennan, *Primitive Marriage*, Edinburg, 1865; — Morgan, *Systems of Consanguinity aud affinity of the human family*, Washington, 1871; — A. Giraud-Tuton, *Les origines de la famille*, 1874; — Herbert Spencer, *Principles of sociology*. Part. III, *The domestic relations*. — D'après les recherches de sir Henry Maine, au contraire (*Early Law and Custom*, *L'ancien droit*, etc.), nous ne pouvons remonter avec certitude au delà d'un âge où il y avait « des familles séparées, groupées ensemble sous l'autorité et la protection du plus vieil ascendant commun. » Cet âge a-t-il été ou non précédé par un état de promiscuité tout animale, on n'est en mesure ni de le nier ni de l'établir sûrement. On peut admettre d'ailleurs que les premiers commencements des sociétés humaines ont différé d'un lieu à l'autre.

plus ou moins homogène d'individus unis pour l'offensive ou la défensive, tel aurait été le premier noyau de ces organismes compliqués, les sociétés modernes. C'est peu à peu que la famille proprement dite s'y serait constituée, succédant à la promiscuité originelle par les divers degrés de la polygamie (1). C'est aussi peu à peu que se sont formées des institutions religieuses distinctes des institutions civiles. — Toutefois, la chronologie étant ici hors de cause, il me semble plus simple de prendre les choses dans l'état où on les voit : au centre la famille, au-dessus la cité ou l'état politique, plus haut l'église, organisme plus vaste encore, puisqu'une même religion embrasse souvent plusieurs grands États.

Ce qui fait la solidarité morale si étroite entre les membres d'une même famille (2), c'est que leur commerce, à la fois continuel et intime, est déterminé directement par l'affection, le besoin et l'intérêt, tous puissants liens, que resserre encore la force de l'habitude. Et surtout, les influences domestiques se font sentir plus que toutes les autres, sinon mêmes seules, à l'enfant, dans l'âge où les impressions reçues se gravent sans peine et demeurent ineffaçables.

L'action des parents sur l'enfant est, en effet, ce qui frappe d'abord : action non sans doute illimitée, puisqu'elle doit compter avec le naturel de l'enfant, mais d'une puissance incalculable, surtout si ceux qui l'exercent en comprenaient toute l'étendue et en faisaient un

(1) Sur l'ordre de succession probable de la *polyandrie*, de la *polygynie* et de la *monogamie*, voir les *Principes de Sociologie* de Herbert Spencer, IIIe partie, chapitres V, VI, VII, VIII.

(2) Voir, pour l'analyse des sentiments qui naissent des relations domestiques, Paul Janet, *La famille*.

emploi méthodique. Le père et la mère sont munis de tous les genres d'autorité, disposent ensemble de toutes les espèces d'influence, ou peu s'en faut. Sans revenir à ce qui a été dit plus haut de l'enfant au berceau et des moyens qu'on a de façonner son caractère, on avouera que tous les premiers sentiments qui se font jour dans sa conscience, quand elle s'éveille, ont pour objet ses parents (ou des personnes de leur choix), et le mettent sous leur dépendance. Tendresse et crainte, respect et admiration, tout le porte à imiter aveuglément leurs exemples, à adopter leurs maximes, à prendre les habitudes qu'ils veulent lui faire contracter. Suivant qu'ils usent ou négligent d'user de cette autorité, suivant qu'ils s'accordent ou non sur l'emploi qu'ils en doivent faire, suivant qu'ils en font un emploi plus ou moins intelligent, plus ou moins bien approprié aux tendances de l'enfant, ils lui font infiniment de bien ou de mal. Il serait superflu de rappeler ici des exemples particuliers. Aucun lieu commun n'est moins contesté que celui-ci : l'enfant sera moralement ce que ses parents l'auront fait. Sciemment ou non, par action ou par omission, avec intention ou sans y penser, ils le modèlent. Ils le modèlent de toutes les manières à la fois, corps et âme, jugement et cœur. Ils gâtent ou améliorent sa volonté même, par le pli qu'ils lui donnent ou qu'ils lui laissent prendre.

En général, il faut le dire, cette influence des parents est bien plus favorable que nuisible ; et c'est pour l'enfant un dommage moral en même temps qu'un malheur d'être sans père ni mère dès le berceau, de ne point connaître ou de quitter trop tôt le foyer domestique. C'est que la famille est par excellence l'école où

l'on apprend à accepter de bonne grâce une discipline. Une discipline respectée sans crainte servile, aimée autant que subie, quoi de plus voisin de l'autonomie véritable? L'autorité paternelle, à moins qu'elle ne prenne une forme odieuse, ce qui ne peut être qu'exceptionnel, est pour l'enfant la première révélation et comme l'image même de la loi morale; c'est une règle à la fois impérieuse et douce, qui s'impose au besoin, mais qui parle au cœur autant qu'à la raison et se fait reconnaître d'abord, sans conditions. Sans doute, bien des parents s'acquittent mal de leur tâche; mais, dans l'immense majorité des cas, ceux même qui valent fort peu ont à cœur de voir leurs enfants meilleurs qu'eux-mêmes, et en prennent plus de souci que ne feraient des étrangers ou des indifférents de la même condition sociale. Mieux que personne, en somme, sauf les cas d'extrême corruption, ils trouveront d'instinct ce grand secret de l'éducation morale : traiter l'enfant comme une fin et lui apprendre à les traiter de même, le respecter et lui inspirer le respect, lui donner le sentiment de sa dignité en même temps que de sa dépendance.

L'influence inverse des enfants sur leurs parents est grande aussi, bien que presque toute inconsciente. J'ai dit ailleurs quelle heureuse transformation du caractère peut produire la paternité (1), et quelles qualités morales (prévoyance, courage, goût du travail, esprit de sacrifice) font leur apparition à la suite du sentiment paternel et maternel, dans des âmes qu'on en croyait peu susceptibles. Le sentiment de la responsabilité devient plus net. L'enfant apporte aux parents avec de

(1) 1re partie, p. 160.

nouvelles obligations de nouvelles forces pour les remplir. En tout cas, il multiplie leurs occasions de faire bien ou mal, il rend plus ou moins méritoires leurs vertus, plus ou moins graves leurs fautes, et cela par son existence seule, indépendamment de ce qu'il peut être ou de ce qu'il pourra valoir. Adulte, il pourra prendre une influence plus particulière, surtout si l'autorité d'une culture supérieure vient se joindre à celle qui lui assure la seule affection de ses parents : et l'on voit des pères, d'ailleurs hommes de caractère, prendre tardivement de leurs fils telles façons de penser et de sentir. Mais longtemps avant de le savoir et de le vouloir, l'enfant exerce une action morale sur ses père et mère, et cette action est bienfaisante autant que forte.

Le petit enfant est une sauvegarde morale pour sa mère bien avant d'être en état de la protéger de son bras. La maternité est essentiellement bonne conseillère; peut-être est-ce pour cela, autant que pour les joies qu'elle donne, que l'opinion, partout du moins où l'opinion est saine, la regarde comme une bénédiction.

De même, en dépit de quelques anomalies, la paternité adoucit les natures les plus rudes, donne du courage aux plus faibles, est la meilleure école de la bonté. Les habitudes d'indulgence tendre et de pitié contractées auprès d'un berceau, s'étendent ensuite au dehors et rayonnent pour ainsi dire en bienveillance générale. C'est ce qu'oubliait Platon quand il rêvait, pour le bien prétendu de la société civile, la suppression des liens du sang. Il est très vrai que les familles sont souvent en antagonisme entre elles, car l'unité et la cohésion de chacune tiennent à un certain esprit d'exclusion, qu'on a pu appeler « un égoïsme à plusieurs »; mais, conte-

nues dans les bornes de la simple émulation, ces petites rivalités sont plutôt bonnes que nuisibles. — Admettons d'ailleurs qu'elles dégénèrent, que l'amour maternel et l'ambition paternelle engendrent plus d'une injustice, et souvent manquent de scrupules : la solidarité morale des parents et des enfants n'est pas moins visible dans ce cas, ces fautes mêmes en sont d'autres effets et de nouvelles preuves. Mais, tout compte fait, le bien l'emporte. Ces fautes, qui portent d'ailleurs avec elles leur excuse, sont peu de chose au prix des vertus que réclame et que fait naître en général, chez l'homme et chez la femme, le soin d'élever des enfants.

De ce fait aussi se trouve resserrée la solidarité conjugale. Elle ne tenait auparavant qu'à l'amour, à l'imitation, à l'habitude, en un mot, aux causes générales en jeu dans une association si étroite : l'enfant est un lien nouveau, le plus fort de tous. Il fortifie l'affection mutuelle des parents, qui en même temps change de nature et prend un caractère plus grave. Ce qu'il pouvait y avoir d'inférieur encore et d'égoïste dans l'amour conjugal tend à disparaître pour laisser plus de champ au dévouement vrai. Chacun est plus disposé à s'oublier, et les responsabilités accrues, pour être partagées, n'en sont que mieux senties. Mais, soit que le père et la mère, éprouvant tous deux à l'envi ces sentiments, se trouvent améliorés par cela même, soit que l'un des deux, méconnaissant sa tâche, amène l'autre à oublier la sienne ou la lui rende plus difficile, la solidarité morale est, de toutes manières, augmentée entre eux avec le nombre et l'importance des devoirs communs, dont l'accomplissement réclame leur concours.

A mesure que la famille est plus complète, la solida-

rité y est plus complexe. Entre frères et sœurs elle est frappante : les causes auxquelles elle tient agissent presque toutes ensemble, et avec une énergie singulière, dans ces relations d'enfance, si intimes et si continuelles. Sauf exceptions, c'est pour l'enfant un avantage moral d'avoir des frères et sœurs. L'influence réciproque des enfants du même sang, nourris du même lait, élevés ensemble, est d'ordinaire bonne et tutélaire pour tous. Sans le savoir, ils se protègent les uns les autres, ne fût-ce que contre la faiblesse des parents, presque inévitable pour un enfant unique, presque impossible envers plusieurs. Ils se préservent mutuellement des dangers de la solitude et des habitudes égoïstes. Pour peu que leur éducation soit bien dirigée (et il y a plus de chances qu'elle le soit bien quand la famille est nombreuse), ils apprennent à se regarder comme égaux entre eux : c'est l'apprentissage de la justice, et à se traiter mutuellement comme fins : c'est l'école de la charité. L'action particulièrement excellente des sœurs sur leurs frères a été souvent signalée.

Ce n'est pas à dire pourtant qu'une nature perverse, basse ou rude à l'excès, devienne nécessairement droite, ou généreuse, ou tendre par la seule vertu de la vie de famille. La famille peut être impuissante à amender une telle nature, et risquer au contraire d'être gâtée par elle. Mais il n'importe : la solidarité est la même dans les deux cas ; c'est encore selon ses lois que la famille se corrompt et se dissout, quand le pouvoir bienfaisant de la vie domestique est vaincu, annulé par les fautes ou les vices des personnes. Nous n'avons qu'à interroger nos souvenirs : qui n'a pu observer comment la sévérité excessive des parents rend les enfants menteurs et dissimulés,

comment leur avarice les rend voleurs, leur faiblesse, audacieux et impudents, leur désordre, irrespectueux, et ainsi de suite ? Les enfants, de même, bien qu'à un degré moindre, influent par leur caractère sur celui de leurs parents, et les frères sur celui de leurs frères; et chaque membre d'une famille, soit en se faisant imiter, soit en provoquant des réactions, influe sur la famille entière.

Dans l'état, les actions et réactions sont moins immédiates, mais elles sont constantes, et d'autant plus assurées, d'autant plus promptes, que l'organisme politique a plus d'unité.

Dans les nations dont le gouvernement est absolu, la dépendance morale des sujets à l'égard du souverain et de ceux qui le représentent frappe d'abord. Le gouvernement, dans ce cas, qu'il se soucie ou non de sa responsabilité, l'ignore si peu, qu'il en fait son meilleur prétexte pour ne rien relâcher de ses prérogatives traditionnelles, même injustes, même funestes. Quand on a charge d'âme, quand on croit avoir mission de faire régner la vertu, il est naturel qu'on retienne par devers soi le plus de force possible pour accomplir cette tâche : la fin semble justifier les moyens. C'est qu'en effet, les gouvernants peuvent beaucoup pour améliorer ou pervertir les gouvernés.

Ils se font illusion s'ils croient de bonne foi que le meilleur moyen de les amender est de les tenir toujours en lisière ; le premier service à leur rendre est au contraire de leur donner autant qu'on peut le sentiment de leur dignité et de leurs devoirs, puis de leur laisser, dans le plus grand nombre de cas possible, le gouverne-

ment d'eux-mêmes. La compression continuelle, le pouvoir violent et défiant exercé par la menace et l'espionnage, au mépris des personnes et pour le seul profit de ceux qui ont la force en main, ne peut qu'engendrer de grands vices. La révolte ouverte n'est peut-être pas encore la pire conséquence d'un tel état politique ; la peur, qu'il tend à faire régner, est l'abaissement même des caractères, la source de toutes les hypocrisies et de toutes les lâchetés. Dissimulation, délation, égoïsme cruel et bas, secrètes révoltes contre l'autorité, qu'on subit en la méprisant, relâchement du lien social : voilà les effets ordinaires de l'extrême despotisme. Tandis qu'un pouvoir tempéré et sage, en produisant comme premiers effets la sécurité et la franchise des relations, la libre expansion des activités individuelles, favorise tous les bons sentiments, les sentiments de dignité et de responsabilité, base de la justice, les sentiments bienveillants dont est faite la sociabilité.

Mais, que les détenteurs du pouvoir comprennent bien ou mal leur rôle, ce qui est certain, c'est qu'immense est leur influence sur la moralité publique. Comment n'en serait-il pas ainsi, quand ils disposent des lois, de la force, des sanctions judiciaires, des honneurs et des faveurs?

Réciproquement, il est impossible au gouvernement même le plus absolu, le plus dédaigneux de l'opinion, de ne pas subir l'influence morale des populations qu'il régit. Trop insoumises, elles l'induisent en tentation de violences; trop molles, elles encouragent ses pires fantaisies et assurent à ses méfaits mêmes une impunité dangereuse. Que sera-ce dans les États où le pouvoir est plus ou moins directement délégué par les citoyens?

Dans ces États, les relations sont plus étroites encore, et plus constante la réciprocité d'action entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. L'influence du gouvernement est, il est vrai, amoindrie, parce qu'il a moins de fixité et moins de prestige; mais c'est au profit de l'influence de tous, qui s'accroît en proportion. Il n'est pas un individu, dans une nation où l'opinion gouverne, qui n'exerce une action, soit transitoire, soit permanente, sur le sort de toute la communauté. Chacun d'abord peut prétendre pour soi-même aux charges qui confèrent l'autorité effective; mais surtout chacun peut contribuer, en raison de ses moyens, à fortifier ou affaiblir, à faire incliner dans tel sens ou dans tel autre l'autorité, en quelques mains qu'elle soit.

Il en résulte, pour les États qui débutent dans la pratique de la liberté, une instabilité fort périlleuse, une extrême difficulté de trouver et de garder leur assiette. Ouverts à tous les progrès, ils sont aussi exposés à tous les désordres. Précisément parce que nulle force individuelle n'y est comprimée ou inutile, il faut, sous peine de ruine, que les bonnes volontés l'emportent en nombre et en énergie sur les mauvaises. C'est pour cela que les sociétés démocratiques ont particulièrement besoin de vertu pour subsister. Comme la solidarité morale entre les gouvernants et les gouvernés y est plus directe et plus immédiate, le vice y trouve de redoutables facilités d'expansion. Sous des institutions qui font dépendre de tout le monde la législation et la justice, c'est-à-dire les règles tutélaires de l'ordre et leurs sanctions, il n'y a de salut possible que si la majorité est honnête.

Mais, pour cette raison même, les dangers d'un tel Etat sont plus que compensés par ses avantages.

D'abord, tout ce qui augmente l'efficacité de l'initiative individuelle n'accroît pas seulement la force expansive du mal, mais aussi, et plus encore, celle du bien. Je dis plus encore, parce que le grand jour, la libre discussion, la surveillance impitoyable qu'exercent les uns sur les autres les partis rivaux, sont plus favorables aux bonnes volontés sincères qu'aux passions basses. L'opinion collective, nous l'avons vu, vaut presque toujours mieux que les consciences individuelles qui la forment; d'où il suit qu'il est plus salutaire que nuisible d'avoir à se concilier ce juge et à lui rendre compte.

On dira que ce juge est loin d'être incorruptible, qu'on le trompe par la dissimulation, qu'on lui en impose par l'audace, que les démocraties sont souvent des écoles d'hypocrisie et de violence, d'indiscipline et de vénalité. Il y a du vrai dans ces critiques, mais au total elles sont fort exagérées. Si les institutions libérales étaient sans danger, si elles n'entraînaient pas de gros risques, il est clair qu'elles ne seraient pas l'objet de tant d'opposition et d'appréhension. A peine si elles seraient discutées, tant la supériorité morale en serait évidente. Mais d'autre part, quelle contradiction ne serait-ce pas, que l'état social le plus conforme à l'idéal, l'état d'autonomie et d'égalité des personnes, entraînât nécessairement et à tout jamais le déchaînement de tous les vices? Voilà donc un idéal reconnu tel par tout le monde, duquel par suite on est moralement tenu de préparer l'avènement, et que pourtant il serait funeste de rechercher, imprudent d'appeler de ses vœux!

Pas plus dans ce cas que dans tous les autres, les lois de notre nature ne sont ainsi en antagonisme avec la loi morale. Si peu que nous valions, ce que nous sommes

n'est pas incompatible avec ce que nous devons être. En dépit des crises de transition, ce n'est pas duperie pure de croire au triomphe du mieux et d'y travailler. Que les hommes d'Etat s'appliquent à combiner les droits de l'idéal rationnel avec les nécessités historiques; qu'ils ne comptent pas naïvement sur la liberté, débridée tout d'un coup, pour réaliser d'emblée le meilleur ordre possible : c'est leur devoir; mais, sauf les cas de tentatives tout à fait prématurées et artificielles, un peuple ne fait jamais un effort spontané vers la liberté qu'il ne soit tôt ou tard payé de ses peines. C'est un apprentissage à faire, où il faut de la prudence et, s'il se peut, de bons guides, mais où l'on doit aussi savoir oser. A quel exercice viril excelle-t-on d'abord sans tâtonnements pénibles ou périlleux? Pourtant la fatigue et le danger d'apprendre la gymnastique, l'escrime, la natation, l'équitation, entrent à peine en ligne de compte pour qui sait ce qu'on y gagne de santé, d'adresse et de force. La pratique de la liberté est de même essentiellement saine et fortifiante. Pourvu qu'elle soit mesurée d'abord au tempérament du peuple qui s'y essaye, elle ne tarde pas à le renouveler : pareille à ces médicaments qui, à la seule condition d'être pris à doses graduées et de pouvoir être assimilés par l'organisme, suffisent en peu de temps à le refaire. Telle encore la vie au grand air, dès qu'elle peut être supportée, est le souverain remède à toute débilité.

Il faut lire, sur ce point, les pages excellentes où Stuart Mill analyse les effets moraux de la liberté politique (1). Personne n'a dit plus fortement que ce philosope la né-

(1) *Le gouvernement représentatif*, traduction Dupont-White, chapitres II et III.

cessité, pour un peuple qui veut devenir libre, d'être préalablement épris de l'ordre et accoutumé à obéir (1); mais il montre que la participation des citoyens aux affaires publiques est désirable aussitôt qu'elle n'est plus trop périlleuse, et qu'elle « doit être partout aussi grande que le permet le degré de civilisation où est parvenue la communauté. » Pas de plus sûr moyen de devenir digne de la liberté que de faire acte de citoyen libre. Loin d'attendre que le sentiment de la responsabilité soit mûr chez tous pour y faire appel, ce n'est qu'en le mettant en jeu qu'on le mûrit. Pour laisser marcher les enfants, on n'attend point que leur marche soit déjà ferme et assurée.

Si la meilleure organisation sociale est celle où les droits individuels risquent le moins d'être méconnus, on avouera sur ce premier point la supériorité d'un état de choses où chacun est admis à faire valoir ses droits. Nulle protection ne peut être plus attentive que celle qu'on s'assure à soi-même. Quelle garantie contre l'injustice vaudra jamais la simple liberté pour ceux qui se croient victimes, de se plaindre tout haut et de porter leurs griefs au grand jour?

Bien qu'il ne faille pas toujours mesurer à la prospérité matérielle d'une société la valeur morale de son organisation, ces deux choses pourtant sont corrélatives, car l'injustice générale ne peut pas ne point donner lieu à un mécontentement, à un malaise public, nécessairement funeste au bien économique du pays. Or la prospérité des États libres, imparfaitement libres cependant, fait toujours et partout le plus remarquable con-

(1) *Le gouvernement représentatif*, traduction Dupont-Whithe, chapitres II et III.

traste avec la misère des nations soumises au despotisme. C'est que, si intelligent qu'on suppose un despote, il ne peut suppléer par sa seule activité à ce que la servitude fait perdre de prévoyance, d'énergie et de fécondité inventive à tout un peuple. De même, nulle bonne intention de la part d'un maître absolu n'est, pour assurer le règne de la justice, d'une efficacité comparable à celle du libre contrôle exercé par les intéressés sur leurs propres affaires.

Mais considérons plus spécialement l'influence de la forme du gouvernement sur le caractère des citoyens : « La supériorité du gouvernement populaire sur tout autre, dit Stuart Mill, est, sur ce point, encore plus prononcée, s'il est possible. » Ici je ne puis mieux faire que de résumer, dans les termes mêmes de ce penseur, des pages qui sont, à mes yeux, parmi les meilleures qu'il ait écrites (1). Selon lui, les caractères peuvent se ramener à deux types ordinaires, « le type actif et le type passif, celui qui lutte contre les maux et celui qui les supporte, celui qui se plie aux circonstances et celui qui entreprend de les faire plier. » Cela posé, « quel est, entre ces deux types de caractère, celui qu'il est le plus désirable de voir prédominer pour le bien général de l'humanité.

« Les lieux communs de la morale et les sympathies générales des hommes sont en faveur du type passif. On peut admirer les caractères énergiques; mais les caractères tranquilles et soumis sont ce que la plupart des hommes préfèrent personnellement. Ce qu'il y a de passif chez nos voisins accroît notre sentiment de sécu-

(1) *Le gouvernement représentatif*, chap. III, p. 68 et suiv. de la traduct. Dupont-White.

lé et fait pour ainsi dire le jeu de ce qu'il y a chez nous d'impérieux..... Cependant, rien n'est plus certain, tout progrès dans les affaires humaines est l'œuvre des caractères mécontents ; et, en outre, il est bien plus facile à un esprit actif d'acquérir les qualités patientes qu'à un esprit passif d'acquérir les qualités énergiques. »

Que l'esprit d'entreprise et le goût du nouveau soient la source de tout talent pratique et même spéculatif; que toute supériorité scientifique soit le fruit d'un effort; que toute amélioration de la condition humaine soit due à ceux qui luttent, non à ceux qui cèdent, — Stuart Mill ne fait que le rappeler. « Mais, dit-il, si l'on cherche lequel des deux types est préférable sous le rapport de la prééminence *morale*, à première vue, l'hésitation semble permise. » En effet, « bien qu'un caractère passif, qui cède devant les obstacles au lieu de chercher à les vaincre, ne puisse pas être fort utile aux autres ni à lui-même, du moins on peut s'attendre à ce qu'il soit inoffensif. On a toujours rangé la résignation au nombre des vertus morales. Seulement c'est une erreur complète de supposer que la résignation appartienne nécessairement ou naturellement à la passivité de caractère. Or, quand il n'en est pas ainsi, les conséquences morales sont funestes. Là où existe une convoitise d'avantages non possédés, l'esprit qui ne porte pas en lui la puissance de les posséder un jour, grâce à sa propre énergie, jette volontiers un regard de haine et de malice sur ceux qui sont mieux partagés. L'homme qui s'agite, plein de l'espérance d'améliorer sa situation, est porté à la bienveillance envers ceux qui tendent au même but ou qui l'ont atteint. Et lorsque la majorité est ainsi occupée, les

mœurs générales du pays donnent le ton aux sentiments de ceux qui n'atteignent pas le but : ils attribuent leur échec au manque d'efforts ou d'occasion, ou à leur mauvaise chance personnelle. Mais ceux qui, tout en désirant ce que les autres possèdent, n'emploient aucune énergie pour l'acquérir, ceux-là se plaignent incessamment de ce que la fortune ne fait pas pour eux ce qu'eux-mêmes n'essaient pas de faire, ou débordent d'envie et de malveillance contre ceux qui possèdent ce qu'ils aimeraient avoir..... Les êtres les plus envieux de la terre sont les Orientaux.....

« Il y a sans aucun doute en tout pays des hommes réellement satisfaits, qui non seulement ne cherchent pas, mais encore ne désirent pas les biens qui leur sont étrangers : ceux-là naturellement n'ont aucun mauvais vouloir contre quiconque semble avoir un lot supérieur. Mais la grande masse des résignations apparentes n'est au fond que mécontentement mêlé d'indolence et d'abandon de soi-même, par où, tout en n'employant aucun moyen légitime de s'élever, on prend plaisir à abaisser les autres... Et, si l'on vient à considérer de plus près les cas de résignation innocente, on s'aperçoit que nous ne les admirons que là où l'indifférence porte seulement sur les biens extérieurs, tandis qu'il y a d'ailleurs un effort incessant pour gagner en valeur spirituelle, ou au moins un zèle désintéressé pour l'avancement d'autrui. L'homme satisfait, qui n'a aucune ambition de rendre quelqu'un plus heureux, de travailler au bien de son pays ou de ses voisins, ou de gagner sous le rapport de l'excellence morale, n'excite chez nous ni admiration, ni approbation...

« La résignation que nous admirons, c'est une apti-

tude à se passer gaîment de ce qu'on ne saurait avoir, une juste appréciation de la valeur comparative des différents objets qu'on désire, et une renonciation volontaire aux moins importants de ces objets, lorsqu'ils sont incompatibles avec les plus importants. Or ces qualités sont d'autant plus naturelles à un homme, qu'il s'occupe plus activement d'améliorer son propre sort ou celui de quelque autre. L'homme qui se mesure continuellement avec les difficultés, apprend quelles sont les difficultés insurmontables pour lui, et quelles sont celles qui ne valent pas la peine qu'il se donnerait pour les vaincre. L'homme dont quelque entreprise utile et praticable réclame et emploie habituellement toutes les pensées et toutes les facultés, est celui de tous qui se laissera le moins aller à un fonds de mécontentement au sujet de choses qui ne valent pas la peine d'être recherchées, au moins dans sa situation. Ainsi le caractère actif s'aidant lui-même, est non seulement le meilleur en soi, mais encore celui qui acquerra le plus volontiers ce qu'il y a de réellement excellent et désirable dans le type opposé.

« L'esprit de lutte et d'audace ne mérite d'être critiqué que s'il dépense sa force sur des objets très secondaires. C'est en soi la base des plus belles espérances pour l'amélioration générale de l'humanité....

« .... Le peuple qui regarde comme une honte de voir quelque chose aller mal, qui court à cette conclusion : que le mal aurait pu et aurait dû être empêché, est celui qui à la longue fait le plus pour rendre le monde meilleur.... L'inertie, le manque d'aspirations, l'absence de désirs forment un obstacle plus fatal au progrès que n'importe quelle fausse direction de l'énergie; et lors-

que ces défauts existent dans la masse, c'est alors qu'une fausse direction, très dangereuse de la part d'une minorité énergique devient possible.

« Maintenant, on ne peut nullement douter que le gouvernement d'un seul ou d'un petit nombre ne soit favorable au type passif de caractère, tandis que le gouvernement du grand nombre est favorable au type actif... Des gouvernants irresponsables ont plus besoin de la tranquillité des gouvernés que de toute activité, autre que celle qu'ils peuvent imposer. La soumission aux commandements humains comme à des nécessités de nature, est la leçon qu'inculquent à leurs sujets tous les gouvernements despotiques.... Toute manifestation des qualités actives, au lieu d'être encouragée par les despotes, a plutôt à s'en faire pardonner. Même quand ils ne redoutent pas assez les conséquences de l'activité intellectuelle de leurs sujets pour chercher à la réprimer, la position est en soi une répression. L'effort est plus efficacement réprimé par la certitude de son impuissance que par un obstacle positif. Entre la soumission à la volonté d'autrui et les vertus d'empire sur soi-même, de ressource en soi-même, il y a une incompatibilité naturelle. Elle est plus ou moins complète, suivant que la servitude est plus ou moins étroite. Les gouvernants diffèrent beaucoup par le degré auquel ils contrôlent l'action libre de leurs sujets ou l'annulent en faisant leur besogne pour eux. Mais c'est une différence de degré et non de principe, et les meilleurs despotes sont souvent ceux qui enchaînent davantage l'action libre de leurs sujets. Un mauvais despote, quand il a pourvu à ses satisfactions personnelles, peut être disposé quelquefois à laisser le peuple tranquille; mais un bon despote

tient à lui faire du bien, en l'obligeant à accomplir sa propre besogne d'une meilleure façon qu'il n'aurait su le faire à lui seul....

« Tout autre est l'état des facultés humaines, là où l'homme ne sent d'autre frein que les nécessités de la nature ou que les lois de la société, lois qu'il a faites pour sa part, qu'il peut blâmer tout haut, les trouvant mauvaises, et qu'il peut aspirer même de toutes ses forces à réformer... L'effet fortifiant que produit la liberté sur le caractère atteint son maximum quand chacun se sent au niveau des autres, qu'il a, dès à présent ou en perspective, une plénitude de privilèges qui ne le cède à ceux de qui que ce soit.

« Ce qui est encore plus important, c'est la discipline pratique à laquelle se plie le caractère des citoyens lorsqu'ils sont appelés de temps en temps, chacun à leur tour, à exercer quelque fonction sociale. On ne considère pas suffisamment combien il y a peu de choses dans la vie ordinaire de la plupart des hommes qui puissent donner quelque grandeur, soit à leurs conceptions, soit à leurs sentiments. Leur besogne est une routine, une œuvre non point de charité, mais d'égoïsme sous la forme la plus élémentaire, la satisfaction des besoins journaliers. Ni la chose qu'ils font, ni la manière dont ils la font, n'éveillent chez eux une idée ou un sentiment qui les répandent hors d'eux-mêmes. Si des livres instructifs sont à leur portée, rien ne les pousse à les lire, et la plupart du temps l'individu n'a aucun accès auprès des personnes d'une culture bien supérieure à la sienne. Lui donner quelque chose à faire pour le public supplée jusqu'à un certain point à toutes ces lacunes. Si les circonstances permettent que la somme de devoir

public qui lui est confiée soit considérable, il en résulte pour lui une éducation...

« Par son accession, si rare qu'elle soit, aux fonctions publiques, le citoyen est appelé à peser des intérêts qui ne sont pas les siens; à consulter, en face de prétentions contradictoires, une autre règle que ses penchants particuliers; à mettre successivement en pratique des principes et des maximes dont la raison d'être est le bien public. Et il trouve en général à côté de lui, dans cette besogne, des esprits plus familiarisés avec ces idées, dont ce sera l'étude de fournir des raisons à son intelligence et des excitants à son sentiment du bien public.

« .... Là où n'existe pas cette école d'esprit public, toute pensée et tout sentiment où d'intérêt ou de devoir, sont absorbés dans l'individu ou dans la famille. L'homme n'a jamais l'idée d'intérêts collectifs, d'intérêts à poursuivre conjointement avec d'autres. Son voisin ne lui apparaît que comme un rival, et au besoin comme une victime.... Ainsi, il y a souffrance pour la moralité privée; quant à la moralité publique, elle est éteinte. Si c'était là l'état universel et le seul état possible des choses, les plus hautes aspirations du législateur ou du moraliste n'iraient qu'à faire de la masse de la communauté un troupeau de moutons paissant innocemment, côte à côte.

« D'après toutes ces considérations, il est évident que le seul gouvernement qui puisse satisfaire pleinement à toutes les exigences de l'état social est celui auquel participe le peuple tout entier.... Mais, puisque, dans une communauté qui dépasse les bornes d'une petite ville, chacun ne peut participer personnellement qu'à une

très petite portion des affaires publiques, le type idéal d'un gouvernement parfait ne peut être que le type représentatif. »

Ainsi, dans les gouvernements libres, auxquels, selon toute apparence, appartient l'avenir, la solidarité sociale est plus étroite que dans les autres; mais le surcroît de danger qui en résulte pour la moralité générale est plus que compensé par les avantages. C'est le propre de la liberté politique de guérir elle-même le mal qu'elle peut faire. Les inconvénients qu'elle a (et elle en a, surtout dans les époques de transition, par lesquels elle effraie non sans raison des esprits d'ailleurs généreux) sont peu de chose en comparaison du bien dont ils sont la condition et le prix.

Au reste, ce n'est encore ici qu'une question accessoire (bien qu'intéressante entre toutes), de savoir si la solidarité morale, plus étroite dans les états libres que dans les états despotiques, offre plus d'avantages que de dangers, ou inversement, aux peuples qui devancent les autres dans la liberté. Le point principal à noter, c'est que l'organisation politique, quelle qu'elle soit et quoi qu'elle vaille, a les rapports les plus étroits avec la moralité publique, et influe nécessairement en bien ou en mal sur les caractères. D'une part, l'état politique d'un peuple est l'expression de son état moral et en résulte, et on peut dire qu'en somme une nation a toujours la constitution qu'elle mérite. Mais d'autre part et réciproquement, les institutions d'un peuple contribuent grandement à faire son éducation morale; il ne saurait obéir longtemps à une constitution bonne ou mauvaise sans se modeler sur elle, et sans finir par la mériter.

Dans les nations civilisées, l'église aujourd'hui n'est plus identique à l'État. Les églises sont des associations distinctes, ayant leur discipline et leur hiérarchie propres. Il n'est guère d'États où ne coexistent plusieurs églises, et presque pas d'églises qui n'aient des adeptes dans plusieurs États. Or, dans ces sociétés d'un nouveau genre apparaît une solidarité d'un nouveau genre aussi, que tout concourt à rendre singulièrement étroite.

En effet, les membres d'une même église sont unis par des attaches d'une puissance exceptionnelle et entre eux, et surtout avec leurs chefs. La religion, que l'étymologie du mot soit ou non *religare* (1), est de toutes les manières un lien. Ceux qui exercent l'autorité religieuse ont la plus forte des influences, parce que cette autorité a pour auxiliaires au dedans de nous nos sentiments les plus profonds : la crainte, l'espérance, l'amour, tous nos instincts de soumission et d'obéissance comme toutes nos aspirations élevées. Les forces que nous avons vues à l'œuvre dans les autres genres de sociétés, agissent toutes ensemble dans un groupe religieux, petit ou grand, et toutes avec une énergie particulière : la coutume, qui nulle part ailleurs n'est plus immuable, l'opi-

(1) Fénelon, *Lett. sur la Religion*, lett. III, Lactance, *Div. Instit.*; IV, XXVII. — Selon Cicéron (*De Nat. Deor.*, II, XXVIII), l'étymologie serait *relegere* : « Qui omnia qui ad cultum Deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo. » M. Max Müller paraît se ranger à l'avis de Cicéron; mais il mentionne lui-même, comme proposée par quelques anciens, l'étymologie *religare*, qu'il ne repousse pas expressément. — (Conférence *Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen*, p. 274-275 de la *Deutsche Rundschau* de mai 1878.) Cette conférence est la première d'une série publiée en un volume anglais, sous ce titre : *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, Londres, 1878.

nion, qui nulle part n'est plus impérieuse, l'imitation, l'émulation, la sympathie.

D'autre part, les rapports de la religion et de la morale sont tels, que, pour beaucoup, ces mots sont synonymes. Toute grande religion, en effet, est un corps de doctrine plus ou moins complexe, comprenant au premier chef une conception du bien et du mal, des règles de conduite et des sanctions, le tout accepté la plupart du temps sans contrôle, et d'une autorité alors incomparable.

Cela étant, comment la religion dans laquelle on naît ne serait-elle pas, au moins pour la grande majorité des hommes, une cause déterminante de la moralité? Je dis la religion dans laquelle on naît, parce que les changements de religion sont chose rare, étant précisément présentés par chaque religion comme la faute suprême, et parce que, là où ils se produisent, ils sont l'effet d'une révolution morale déjà accomplie, autant ou plus encore que la cause d'une révolution morale ultérieure. L'expérience le prouve : quand les individus se détachent de la religion de leur enfance, ce n'est guère pour aller demander à un nouveau *Credo* religieux de nouveaux préceptes de morale. C'est au contraire l'état moral où ils se trouvent qui détermine et leur rupture avec la religion qu'ils quittent, et le choix qu'ils font d'une autre, si toutefois ils en embrassent une nouvelle.

Il en est de même des sociétés qui, en quelques années de crise, passent tout entières à une nouvelle foi. Une révolution religieuse est toujours déterminée principalement par des causes morales. Avouons cependant qu'une fois accomplie, elle a nécessairement des effets moraux sur les esprits mêmes qui l'auraient acceptée pour des

raisons d'un autre ordre, et subie plutôt que faite. La pensée de Kant est le vrai : la religion n'est pas le fondement de la morale, c'est plutôt la morale qui mène à la religion; on ne juge pas la valeur des préceptes moraux d'après la religion qui les enseignent, mais bien la valeur des religions d'après la morale qu'elles prêchent. Il n'en est pas moins vrai que l'influence des croyances spéculatives sur les volontés et sur la conduite ne saurait être nulle. S'il est moralement indifférent d'être inscrit dans telle ou telle église à laquelle on n'appartient que de nom, il ne l'est point d'accepter d'esprit et de cœur une conception plus ou moins pure et plus ou moins profonde de l'univers, de son origine et de sa fin.

Insister ici sur les rapports du sentiment religieux et du sens moral, de la croyance dogmatique et des résolutions pratiques, ce serait revenir à la solidarité individuelle. Rappelons seulement au passage que la morale comme science a beau être indépendante du dogme religieux, et la moralité indépendante des pratiques religieuses, elles ne sont pourtant ni l'une ni l'autre sans rapport avec la manière dont on envisage les problèmes métaphysiques (1). Or, toute religion est ou implique une métaphysique, la morale que professe et pratique un homme ne peut donc être, en fait, indépendante de sa religion.

Mais, laissant de côté l'action intime des opinions religieuses sur les consciences et sur les caractères, considérons seulement ici la religion comme institution sociale. Elle joue un rôle capital entre les diverses conditions d'où dépend la moralité d'un groupe donné, et

(1) V. E. Caro, *Problèmes de morale sociale*, les chapitres sur *la Morale indépendante* (I, II et III, p. 5 à 99).

d'un individu dans ce groupe. En d'autres termes, elle est un lien puissant de solidarité morale; et son action comme telle est nuisible ou salutaire selon les cas, mais bienfaisante, en somme, à ce qu'il semble, plus souvent que nuisible.

Il n'est pas douteux que la religion ne puisse être parfois en opposition avec la morale: c'est ce qu'on voit assez par certains cultes sanglants qui comportent jusqu'à des sacrifices humains, et, plus généralement, par l'intolérance, le fanatisme, le mépris des droits individuels, qu'engendrent trop souvent même les religions les plus pures. N'est-il pas dit de saint Louis qu'il libéra les chrétiens du tiers de leurs dettes envers les Juifs « pour le salut de son âme et de celles de ses ancêtres? » Qui n'a éprouvé, en lisant telle page de l'histoire, ou au spectacle de certaines crises politiques provoquées ou envenimées par les passions religieuses, l'étonnement douloureux du poète (1)? Toute religion ne fait donc pas infailliblement régner le respect des personnes, et n'est point par elle seule une suffisante garantie de la moralité.

(1) Lucrèce, liv. I, v. 102. — Il y a dans Edgar Quinet (*La Création*, II, 19), une belle page sur l'horreur qu'on ressent à voir apparaître avec l'âge du fer et les progrès de toutes sortes qui le caractérisent, « cette chose que l'âge de pierre et de bronze ne connaissait pas, les sacrifices humains. »..... « Les os brisés des femmes, des esclaves, égorgés sur le tombeau du chef, pêle-mêle avec les os des chevaux et des bœufs, quelle vue cela ouvre sur l'histoire de l'homme! Est-ce donc qu'il peut devenir plus industrieux, plus civilisé et plus cruel?.... Une pensée fausse, ténébreuse, monstrueuse peut entrer dans cet esprit : il deviendra cruel par système plus qu'il ne l'était auparavant par tempérament. Dans ce temps-là l'Iphigénie de Tauride s'arme de sa faucille. Elle coupe froidement de sa main les têtes humaines à la porte du temple, et elle les suspend en ordre, avec piété, aux rameaux de l'arbre sacré. Voilà la noble fille d'Agamemnon plus féroce que la vierge contemporaine de l'ours des cavernes. »

On pourrait même, allant plus loin, dire de beaucoup de religions, et non pas seulement des pires, qu'elles tendent à oblitérer la conscience, en plaçant hors de l'individu lui-même sa règle et son contrôle, en exigeant l'obéissance servile, en emprisonnant les esprits dans des formules immuables. C'est, en effet, la tendance presque invincible des religions, de substituer une autorité extérieure indiscutée à l'autorité de la raison individuelle, et des formes extérieures immobiles à l'inspiration des âmes. Si bien que, même quand elles commandent précisément les mêmes actes que la morale rationnelle, elles ne laissent pas intact le caractère proprement moral de ces actes, ni le mérite de l'agent. Et ce mérite est même d'autant plus diminué que la foi religieuse est plus vive, puisque l'attente trop certaine des sanctions fait la vertu moins désintéressée.

Ainsi, religion et moralité ne sont pas une seule et même chose : grand peut être l'écart, pour ne pas dire l'antagonisme, entre les religions positives et l'idéal moral. Il en est dont les effets sur la conduite et le caractère sont décidément à déplorer. Toutes, plus ou moins, altèrent de quelque façon leurs bienfaits. Et celles mêmes qui, à l'origine, constituent un immense progrès moral sur les autres, tendent presque fatalement, en s'organisant, à faire à leur tour obstacle aux progrès ultérieurs.

Mais, de ce que toute religion n'est pas toujours, ni exclusivement, ni autant que possible, favorable au règne de la morale, ce n'est pas une raison pour méconnaître le très grand rôle des religions comme sources de sagesse pratique, comme auxiliaires de la moralité. Il en est des institutions religieuses comme des institutions

civiles et domestiques : le bien qu'elles font dépasse infiniment, à tout prendre, le mal qu'elles peuvent faire. Et le philosophe n'est pas réduit à ce spectacle déconcertant d'une contradiction radicale entre nos instincts et nos devoirs, entre les produits naturels de notre activité mentale et l'idéal où elle doit tendre.

D'abord, une organisation religieuse, si grossière qu'elle soit, si peu qu'elle vaille, a toujours l'avantage d'être une discipline pour les consciences, et par là déjà un certain ordre. De même que les gouvernements despotiques, en accoutumant les volontés au respect d'une règle, préparent les âmes à l'autonomie, mieux du moins que ne le ferait l'entière anarchie, de même les religions les plus défectueuses, dans lesquelles les pratiques les plus déraisonnables découlent des superstitions les plus tyranniques, ont au moins le mérite de contenir déjà et de généraliser une certaine conception de la destinée humaine, de l'ordre universel et du devoir. Qui oserait dire que l'indifférence complète et une distraction quasi animale à l'égard de ces problèmes, serait moralement supérieure ou comparable à ces premiers bégaiements de la raison, à cette première forme du respect ?

La religion fixe tant bien que mal notre sentiment confus d'un idéal à réaliser. Elle se présente avec un code de prescriptions déterminées, auxquelles elle prête l'autorité la plus haute. Ces prescriptions peuvent être fort tristes, refléter un état de civilisation infime, une ignorance profonde, des passions sauvages. N'importe, elles ne s'appuient jamais que sur des prétextes avouables ; elles ne peuvent que fortifier ce sentiment instinctif, qu'il y a des actes qu'il faut faire et quelque chose qu'il faut croire. Rien ne saurait mieux nous accoutumer

à veiller sur nous. A la surveillance qu'exerce sur l'individu la communauté civile, armée des sanctions temporelles, s'ajoute ainsi fort utilement la tutelle plus sûre encore de puissances invisibles, à qui rien n'échappe, disposant de sanctions plus infaillibles et plus redoutées. Il est vrai, encore une fois, que cette prodigieuse action de la religion sur les âmes peut s'exercer d'une façon plus ou moins conforme, parfois décidément contraire au véritable idéal rationnel; mais c'est une action régulatrice, et, à ce seul titre, bienfaisante.

Et puis, il ne faut pas croire qu'il soit si facile aux religions, d'être, et surtout de demeurer immorales quant à leur contenu. Parmi les causes qui leur donnent naissance et les font subsister, figure au premier rang le sens moral, avec lequel elles ont toujours à compter. Si elles peuvent jusqu'à un certain point l'affaiblir et le fausser, ce n'est jamais qu'à leur préjudice. Impérieux et indestructible comme il l'est, elles doivent le satisfaire, sous peine d'être réformées ou abandonnées par lui. Sans doute, on peut dire qu'elles le satisfont à peu de frais, quand elles l'ont ou obscurci ou empêché de grandir; mais c'est cela même qui n'est pas facile. La principale raison d'être des religions est de répondre à une aspiration instinctive de l'homme vers le bonheur et la perfection, à un besoin du mieux qui ne peut être ni détruit, ni toujours comprimé, ni longtemps trompé.

Les religions qui choqueraient ouvertement ce besoin, ou qui le tromperaient, ou qui auraient seulement cessé de l'entretenir, ne pourraient manquer à la fin, soit de disparaître pour faire place à d'autres plus pures, soit de mener à leur ruine les peuples qui s'obstineraient à les conserver sans changements. Des deux côtés, le résultat

serait le même, savoir le triomphe final des religions les plus pénétrées de moralité, les plus propres à faire l'éducation des caractères. Celles qui rendent à cet égard les plus grands services, sont celles qui font la plus grande part à l'initiative individuelle, c'est-à-dire à l'autonomie de la raison. En comptant sur la rectitude naturelle des intelligences, elles l'accroissent. En faisant appel au sentiment de la responsabilité personnelle, elles l'avivent. Plus elles demandent à l'énergie des volontés, plus elles en obtiennent.

Mais, soit qu'elles proposent un idéal d'humilité ou un idéal de fierté, soit qu'elles donnent la préférence aux vertus passives de résignation et de soumission, ou que, plus confiantes dans la nature humaine, elles prêchent plutôt les vertus actives, les religions sont toujours tenues de motiver les préceptes qu'elles donnent, par conséquent de mettre en jeu plus ou moins et de tenir en éveil le sens moral. C'est pourquoi les religions constituées sont au moins des garanties pour la moralité acquise, qu'elles tendent à consolider et à rendre générale. Quant au reproche qu'on leur fait avec raison de tendre à immobiliser les consciences, non seulement elles ne le méritent pas toutes, mais aucune ne pourrait le mériter longtemps impunément. On est donc autorisé à dire qu'en somme, elles viennent en aide à la raison pratique et lui offrent plus de secours que d'obstacles.

Ceci, en tout cas, demeure hors de doute : de toutes les forces de cohésion sociale, il n'en est pas qui contribue d'une manière plus active et plus sûre que la religion à établir l'unité morale parmi les hommes.

CHAPITRE VI.

SOLIDARITÉ INTERNATIONALE ET SOLIDARITÉ HISTORIQUE PROPREMENT DITE.

Franchissant maintenant les frontières des États et les barrières des religions, embrassant d'un regard unique tout l'ensemble des groupes sociaux, nous les trouvons moralement solidaires entre eux, comme les individus le sont dans chacun d'eux. La solidarité internationale, reconnue de tous comme fait économique, n'est pas plus contestable comme fait moral. Les nations, dans leurs rapports mutuels, sont nécessairement amenées à penser, à sentir et à se comporter, chacune en raison des procédés, des sentiments et des mouvements d'opinion des autres.

La grande loi de réciprocité qui est au fond de toutes les relations humaines (elle y traduit, sous une forme ou sous une autre, le sentiment profond de la justice), condamne les peuples comme les individus à subir ce qu'ils ont fait. Œil pour œil. La lutte pour l'existence, plus âpre entre nations qu'entre individus; le sentiment de l'honneur, plus intense; le long souvenir qui reste des

calamités nationales, telles que défaites et invasions; la faveur qui ne manque guère de s'attacher aux coups de ruse ou de violence, vengeant de vieux affronts et abaissant, même injustement, un ennemi : tout contribue à perpétuer de peuple à peuple la défiance, les conflits, les représailles, l'échange des procédés iniques. Un état qui sème autour de lui la haine se condamne par là même à l'inspirer et à l'éprouver indéfiniment, à tourner sans cesse dans un cercle de maux et d'immoralités.

Heureusement l'inverse est vrai aussi, sans quoi le monde ne serait qu'un champ de bataille. « L'Afrique, dit Livingstone, rend la guerre à qui sème la guerre, mais comme tous les autres pays, elle rend la paix à qui sème la paix. C'est ainsi que ma réputation allait devant moi, m'ouvrant les routes et les cœurs. » Les relations de paix, bien que plus lentes à s'établir entre groupes voisins qu'entre individus d'un même groupe, devaient apparaître aussi par la seule force des choses; et elles donnent lieu à leur tour aux mêmes phénomènes de solidarité, pour le plus grand avancement de la civilisation générale.

Par ces mots, la force des choses, j'entends d'une part la constitution mentale de l'homme, avec ce qu'elle contient dès l'origine de sentiments doux et sympathiques, de l'autre, les circonstances, qui ne peuvent manquer d'offrir tôt ou tard à ces bons instincts l'occasion de se manifester dans les rapports de telles sociétés distinctes et peut-être d'abord ennemies. En effet, l'état de guerre lui-même amène naturellement les petits groupes voisins, menacés par un même ennemi, à former entre eux des alliances. Le besoin, d'ailleurs, qui fait dès les âges préhistoriques apparaître l'échange entre groupes

même fort éloignés, est une autre cause de bons rapports. Une certaine union, au moins temporaire, doit donc de très bonne heure s'établir entre telle tribu donnée et une ou plusieurs autres. C'est une singulière exagération, et certainement un contre-sens psychologique, de parler d'un état de guerre littéralement universel et continuel, comme d'un état de choses qui eût pu, même dans la barbarie primitive, être l'ordinaire et durer longtemps.

Or, du jour où une société fait des actes de paix à l'égard d'une société voisine, pour quelques risques qu'elle peut courir d'abord d'être dupe et victime de son humeur confiante, elle a toutes chances d'en recueillir bientôt le prix : le prix moral s'entend, c'est le seul que l'on considère ici. Tout scrupule de justice, à plus forte raison tout acte de bienveillance effective, rend de plus en plus facile à la nation qui en donne l'exemple les relations justes et bienveillantes avec son voisinage. Il ne se peut pas que cette nation n'ait point du même coup le profit temporel de son heureuse initiative, et cela même est dans l'ordre ; mais le profit moral est d'une valeur incomparable : c'est l'apaisement des passions hostiles, et l'économie de violences et de fraudes qui résulte de cet apaisement.

Tout ce qui se fait dans le sens de la pacification générale est semence de moralité en même temps que de bonheur : voilà ce qu'il faut comprendre. Ces deux genres de profit sont inséparables autant qu'hétérogènes : l'un ne doit pas nous cacher l'autre. Ce n'est que justice que les nations, comme les individus, trouvent leur intérêt à faire œuvre de raison. Si l'on dit qu'elles sont en cela sans mérite, vu qu'elles obéissent

à la prudence, je réponds que la prudence, justement comptée par les anciens comme une vertu, est encore assez rare pour être méritoire. La modération renonçant aux hasards sanglants pour faire appel à un jugement régulier a une excellence intrinsèque. Comment nier la portée morale d'une telle initiative une fois prise, c'est-à-dire son influence bienfaisante sur les mœurs et sur les caractères?

Il serait facile de montrer que toute amélioration des rapports internationaux a pour effet d'amender les sociétés qui se rapprochent ainsi, et non seulement les sociétés en tant que personnes collectives prenant des résolutions communes, mais, dans chaque société, les volontés individuelles, dans lesquelles seules réside en dernière analyse la moralité. Par exemple, à moins de nier l'efficacité des sanctions, on reconnaîtra que les conventions relatives à l'extradition des criminels ne peuvent que tendre à en diminuer le nombre. La répression plus assurée rend les méfaits plus rares, non seulement d'une manière directe, en les rendant plus périlleux; mais indirectement, en faisant obstacle à la contagion.

Grande est surtout, quoi que l'on en puisse dire, la valeur morale des conventions destinées à atténuer les horreurs de la guerre. Faites en temps de paix, c'est-à-dire dans des instants de lucidité, en prévision des moments de vertige, ce sont comme des précautions que les nations prendraient contre leurs propres rechutes en barbarie. Ces actes de ferme propos pourront être oubliés dans la fureur des batailles : ce ne sont pas moins des hommages rendus à la raison. On s'engage par là à respecter même en ses déchaînements une règle, et l'on

condamne d'avance les excès de violence où l'on pourra retomber : c'est le commencement de la sagesse internationale.

J'irais sans hésiter jusqu'à accorder un caractère moral, en tout cas une portée morale, aux congrès d'ordre scientifique, bien plus, d'ordre économique même. Il faut excepter, il est vrai, les associations dans lesquelles les membres d'une même classe ou d'une même caste ne se donnent la main de toutes parts par-dessus les frontières qu'en haine d'autres classes et d'autres castes, compromettant par cette union même l'unité de la patrie et la paix générale. Mais les conventions sanitaires, commerciales, postales, bien que dictées avant tout par l'intérêt ont un double titre à l'attention des moralistes, et comme effets d'un adoucissement des mœurs, sans lequel elles seraient impossibles, et comme causes d'un nouveau progrès moral, plus décisif encore que celui dont elles proviennent. Qu'il s'agisse de favoriser l'échange des produits par l'unité des poids et mesures, ou l'échange des idées par l'unité postale, toute assemblée qui a pour but de simplifier et de faciliter les relations des peuples, d'une part présuppose la bien veillance mutuelle et le bon accord, d'autre part et surtout les augmente. C'est à la fois le signe d'un progrès accompli dans les mœurs publiques et la cause de progrès ultérieurs.

Aplanissement amical de certaines difficultés, habitude de la condescendance réciproque, voilà le résultat assuré et inappréciable de ces réunions d'hommes choisis, résolus à s'entendre, venus tout exprès de tous les points du monde civilisé pour faire œuvre de paix. Pas d'amélioration des relations humaines qui ne devienne

possible avec le temps, par cet apprentissage de la tolérance et de la bonne entente. Quand on aura assez éprouvé la possibilité et l'avantage de s'accorder dans les choses d'ordre temporel, on jugera sans doute de plus en plus facile et désirable de protéger de même les intérêts moraux : peut-être en viendra-t-on à demander aussi à la discussion pacifique et à l'arbitrage la solution des conflits d'honneur et des questions de justice.

Mais, comme on le voit, le bien moral qu'il tient à nous de faire produire à cette solidarité internationale, chaque jour plus étroite, c'est essentiellement un adoucissement des mœurs, de même que le mal qu'elle risque de perpétuer et d'exaspérer de plus en plus, si nous n'y prenons garde, est l'état de guerre, avec tout ce qu'il implique et engendre de désordre dans les consciences. Or on fait cette objection : Supposé qu'on réussît à substituer partout le règne des traités au règne de la force, est-il bien sûr que, du même coup, on aurait accru la somme de vertu dans l'humanité? Il y aurait plus de bonheur peut-être, mais y aurait-il plus de moralité? L'état de lutte réclame et fait naître tout un ordre de vertus mâles, qui ne pourraient disparaître sans préjudice pour l'honneur de notre espèce : tout au plus si les pertes que nous ferions de ce chef seraient compensées par le gain que nous pourrions faire en vertus paisibles, plus faciles et moins désintéressées. Il y a plus : ce gain même ne serait-il pas éphémère et d'avance compromis? Car la sécurité trop entière d'une vie trop douce est funeste à la moralité des peuples comme à celle des individus.

Moins de crainte entraîne moins de vigilance; l'absence de périls a pour effet le manque d'énergie : or,

sans l'énergie, sans la force d'âme, point de vertus qui puissent subsister, pas même les vertus aimables et molles. Une humanité déshabituée de la lutte le serait bientôt aussi du courage et du sacrifice, partant de la bonté même et de l'innocence. La malfaisance renaîtrait infailliblement, de la corruption et de l'égoïsme qu'engendrerait la longue prospérité.

Nous pourrions, quant à présent, nous contenter de répondre que ces phénomènes de corruption générale, effets présumés de l'adoucissement général des mœurs, se produiraient eux-mêmes selon les lois de la solidarité et en seraient une preuve de plus, car notre objet principal est d'établir que, dans le bien comme dans le mal, les nations sont solidaires les unes des autres dès qu'elles ont commerce entre elles, et d'autant plus solidaires que leur commerce est plus étroit. Mais, allant plus loin, nous avons ajouté que tout ce qui fait plus étroits les rapports internationaux est en somme avantageux plutôt que périlleux pour la moralité, et constitue un bien plutôt qu'un mal. Il faut donc faire voir qu'on a tort de redouter et de dénoncer à l'avance les effets dissolvants des relations de paix généralisées.

D'abord on avoue qu'elles diminueraient la somme des souffrances en même temps que le nombre des violences : n'est-ce rien que cela? la condition humaine rendue moins dure et moins misérable, est-ce un résultat à dédaigner ou moralement indifférent? Pousserait-on l'abstraction (l'abstraction nécessaire en théorie, par laquelle on sépare les notions de bonheur et de devoir), jusqu'au point de ne plus voir, que le devoir social par excellence, c'est précisément pour chacun le souci du bonheur des autres? Admettons que j'aie toujours le droit

(comme j'en ai parfois le devoir) de faire bon marché de de ma propre sécurité, de préférer pour moi-même la guerre à la paix et les dures épreuves à la tranquillité, est-ce donc aussi un droit de faire bon marché de la tranquillité d'autrui? — Chacun est donc tenu de souhaiter et de préparer, autant qu'il est en soi, la paix générale dans l'humanité, puisque nous devons avoir pour fin le bonheur de tous, qu'on avoue être plus grand dans l'état de paix.

Mais cela même, dira-t-on, est peut-être contestable. Est-il certain que les mœurs moins violentes doivent faire la vie plus heureuse? Il pourrait arriver qu'en fin de compte, la somme de bonheur ne se trouvât pas plus accrue que la somme de vertu, par un adoucissement général des mœurs, qui aurait pour effet d'affaiblir les caractères. Nos joies sont en raison de l'activité que nous déployons. Les plus vives et les plus nobles tiennent aux plus hautes manifestations de notre énergie. En est-il de comparables à celles qu'on trouve à braver les dangers, à se donner en sacrifice? Le surcroît de bonheur qui résulterait d'abord d'une sécurité plus grande, c'est-à-dire d'une plus grande facilité de vivre, serait tout relatif ou tout négatif; il cesserait bientôt d'être senti. Puis, la détente des courages, le manque d'émulation et l'énervement des volontés n'amèneraient-ils pas, à la place des misères et des vices de l'état de guerre, les misères non moins tristes, les vices plus honteux d'une vie molle et désœuvrée?

Voyons donc si la facilité et la douceur des relations internationales menacent réellement de nous coûter si cher, qu'il y ait duperie pure et imprudence à appeler de nos vœux l'état de paix. Le gain moral qui en résul-

terait risquerait-il vraiment d'être compensé et au delà par la perte ?

Il y a au moins une crainte chimérique : c'est celle de voir diminuer, avec les jeux de la ruse et de la force, les occasions pour l'énergie morale de se déployer. Il serait absurde que des vertus que l'homme est tenu de se donner fussent incompatibles avec d'autres vertus qu'il est tenu d'avoir aussi, et de ne pas perdre; mais cela n'est point. Des devoirs peuvent être en conflit, et c'est ce qui a lieu dans tous les cas particuliers où la conscience, prise de scrupules, a besoin de réflexion pour démêler entre deux obligations la plus stricte et la plus urgente; mais deux vertus reconnues telles, par suite obligatoires toutes deux, ne s'excluent jamais; l'une et l'autre ne sauraient être inconciliables. « Ce qui prouve que nous sommes faits pour la vertu, dit Vinet, c'est que toutes les vertus se tiennent et sont compatibles entre elles, et non tous les vices » (1). La douceur, l'équité, la charité, ou plutôt la justice (car l'état de paix ne serait que le règne de la simple justice), pourraient se généraliser, sans préjudice pour la force d'âme et pour les vertus fières. Oublie-t-on donc ce qu'il faut de force d'âme pour être toujours juste, et que cette façon d'entendre sa propre dignité est la plus rare? La véritable énergie morale n'est pas celle qui éclate en emportement; car cet emportement, malgré les actions d'éclat qu'il peut produire et les beaux noms qu'il prend, résulte souvent d'un défaut de contrôle sur soi-même, c'est-à-dire, au fond, d'une défaillance de la volonté. Ainsi les vertus brillantes et hardies ne témoignent pas

(1) Vinet, *Pensées*.

toujours d'une vraie santé morale, elles ressemblent parfois à ces explosions d'énergie nerveuse qu'on voit chez les malades. De même que la tranquillité des gestes ou l'immobilité marquent souvent plus de force physique que la fréquence et la violence des mouvements, de même, cette possession de soi et cette constante sagesse, nécessaires pour inaugurer, puis pour maintenir l'état de paix, ne sauraient être interprétées de plein droit comme des signes de décadence morale. Au fond de ces vertus paisibles se trouverait encore la force, la vraie force morale, celle de l'âme saine, laquelle seule a du prix.

Il est vrai que, grâce à l'habitude, plus on aurait déployé ce genre de force, moins il en coûterait de se montrer fort; si bien que, la nature venant en quelque sorte au secours de la volonté, la vertu que suppose l'état de paix deviendrait de plus en plus facile à mesure qu'il serait mieux établi. Mais craint-on qu'un moment vienne où il n'y ait plus aucun mérite à être parfaitement honnête ? Et, à supposer que le jour fût à prévoir où il n'y aurait plus besoin d'effort pour se conduire en tout point selon les seules règles de la morale, quelle contradiction n'y aurait-il pas à nous représenter ce jour-là même comme dangereux pour la moralité ? La force n'est qu'un moyen, et on la prend pour la fin principale. Parce qu'elle est nécessaire, on oublie qu'elle ne vaut que selon l'emploi qu'elle fait d'elle-même. En réalité, elle doit aspirer à se rendre inutile, en préparant le règne de la seule vertu qui suffise par elle-même, la bonté.

S'identifier à la bonté, voilà le triomphe de la force. C'est à cette condition qu'elle mérite qu'on l'admire;

c'est alors seulement qu'elle fait des miracles. Si l'on pouvait faire le compte des actions d'éclat vraiment excellentes accomplies dans le passé, celles qui ont été l'œuvre des pacifiques ne seraient pas, sans doute, les moins nombreuses. En tout cas, les hommes pourraient cesser d'exercer leurs vertus actives au détriment les uns des autres, sans manquer pour cela d'occasions de les déployer. Il y aura toujours place pour l'abnégation, le dévouement, le sacrifice, parce qu'il y aura toujours assez de fléaux à combattre, sans ceux qu'enfante notre folie. La nature à explorer, « la planète » à conquérir (1), l'erreur et l'ignorance à combattre, la misère à soulager, la maladie et la mort à affronter, n'est-ce pas de quoi susciter toutes les bonnes émulations et éprouver les caractères? Il y a, et il y a toujours eu, des braves ailleurs que sur les champs de bataille. Les théâtres ne manquent pas, où les vertus des forts (patience, ténacité, oubli de soi) peuvent s'employer sans bruit à des œuvres de paix. Sans parler des contrées lointaines, qui auront toujours de quoi solliciter l'esprit d'entreprise et attirer les audaces généreuses, nos hôpitaux, nos écoles, nos familles ne cesseront jamais de réclamer de nous autant de vrai et pur dévouement que nous pourrons en avoir à offrir.

Ainsi, il n'est pas vrai que l'adoucissement des caractères en doive nécessairement être la perversion : il est faux que la raison, l'équité, l'esprit de paix ne puissent tendre à prédominer dans les rapports internationaux, sans amener à leur suite l'égoïsme universel et la détente

(1) C'est l'expression des saint-simoniens, qui ont eu au plus haut point le sentiment de l'unité humaine, et du devoir que nous avons d'améliorer notre destinée présente par l'union dans le travail.

de tout ressort moral. La paix née de la peur a sans doute cette action dissolvante, mais non la paix née de la justice. La paix n'engendre la lâcheté, l'oubli de l'honneur et du devoir, que lorsqu'elle est déjà elle-même le produit de ces causes inavouables; mais si la source au contraire en est pure, les effets en seront bons. Qu'elle soit le fruit d'une résolution raisonnable, elle récompensera en les fortifiant ces mêmes qualités morales d'où elle sera née : empire de soi, sentiment plus juste du devoir et de l'honneur, aspiration vers un ordre de choses plus parfait.

Nous pouvons donc être rassurés : si nous avons constaté une fois de plus la solidarité qui lie toute l'espèce humaine, une fois de plus aussi nous voyons que cette solidarité n'est point undés avantage sans compensation. Par le progrès général de la civilisation matérielle et de la culture intellectuelle, cette solidarité devient de plus en plus étroite entre les nations; mais nous ne devons pas nous en plaindre, cela même est un bien plus encore qu'un danger. Si, en effet, cette solidarité universelle tend à répercuter indéfiniment et à aggraver toujours, dans les rapports des peuples, les mauvais exemples une fois donnés, elle tend aussi, et non moins sûrement, à prolonger et à amplifier les effets de toute bonne initiative. Il ne tient qu'à chaque nation de semer la paix au lieu de la guerre, et la justice au lieu de la violence. Dans les relations de peuple à peuple comme dans les relations d'homme à homme, rien ne se perd, pas plus et moins encore le bien que le mal.

Pour achever l'étude de la solidarité sociale, il nous

reste à la considérer dans le temps (1) ; mais ce n'est pas en réalité une besogne nouvelle. Déjà, dans ce qui précède, il a été impossible de n'avoir égard qu'à des événements simultanés, abstraction faite de la durée. Comment aurions-nous pu séparer deux choses qui incessamment se mêlent et se complètent, la solidarité entre nations voisines à chaque époque, et, dans toute nation, la solidarité des générations successives ? Les actions et les réactions, de quelque ordre qu'elles soient, mettent toujours un temps à s'accomplir : les effets de la solidarité dans un cercle donné, si étroit fût-il, ne sauraient donc être immédiats. Toute semence subit un travail latent de quelque durée avant de donner ses fruits. Toute maladie offre une période d'incubation. Qu'il

(1) Un des critiques qui ont parlé de cet ouvrage avec le plus de bienveillance à la fois et le plus d'autorité, M. E. Lavisse, aurait souhaité que l'ordre fût ici interverti entre la solidarité historique, « qui se fait sentir dans l'État, » et la solidarité internationale, qui régit les rapports des États entre eux. Nous n'avons pas cru devoir nous rendre à ce vœu, parce que la solidarité historique ne se fait pas seulement sentir dans la vie intérieure de chaque état, mais aussi dans les relations internationales, et qu'elle est ainsi l'expression dernière de la solidarité humaine en général. Cela ne nous empêchera pas de tenir dans tout ce qui va suivre le plus grand compte des critiques et des conseils de M. Lavisse. Il est de notre avis, dit-il, plus que nous-même. Le grand reproche qu'il nous fait est de n'avoir pas cité, à l'appui « du déterminisme historique et géographique, » un assez grand nombre de faits précis. Ces faits, son érudition nous les fournit si nets, si frappants et sous une forme si vive, que nous ne saurions faire mieux que de les lui emprunter.

Nous croyons comme lui que « les historiens et les philosophes de ce temps-ci sont faits pour s'entendre et s'entr'aider, » quoique leur tâche demeure distincte, et qu'il ne faille pas tout à fait demander aux uns la même besogne qu'aux autres. Que nos vues théoriques et nos analyses psychologiques aient mérité l'approbation des plus savants historiens et suscité en foule leurs souvenirs, c'est en vérité de quoi combler nos vœux, et non de quoi nous faire regretter d'avoir usé nous-même avec discrétion de l'histoire. C'est un terrain sur lequel il n'est plus permis aujourd'hui de s'aventurer à la légère. — Lire l'article de M. E. Lavisse dans la *Revue philosophique*, juillet 1880. — Plus loin encore, nous aurons à répondre à des critiques d'un autre ordre élevées par cet historien contre une partie de nos conclusions.

s'agisse d'un individu, ou d'une famille, ou d'un état, ou d'un groupe d'états, ce n'est qu'avec le temps que la solidarité se fait sentir. C'est même parce qu'elle opère le plus souvent à long terme qu'elle passe facilement inaperçue, pareille à ces lois physiologiques longtemps ignorées, qu'on subit et qu'on ne soupçonne point, parce qu'un long intervalle sépare les effets et les causes. La propagation du bien ou du mal dans l'organisme social est de tous points assimilable à l'action d'un virus ou d'un médicament dans un corps vivant : elle chemine plus ou moins lentement ; et le rapport a beau être constant entre l'ingestion de telle substance en tel point de l'organisme et ses effets toxiques ou curatifs en telle autre région, ce rapport caché peut rester longtemps inconnu, si les phénomènes qu'il lie sont trop éloignés les uns des autres.

Il faut insister sur ce facteur, le temps, plus que je n'ai pu le faire jusqu'à présent. On a vu son rôle dans la solidarité individuelle : il intervient de même dans la solidarité sociale, pour en dérouler, pour en compliquer et en amplifier les effets. « Tous les âges, dit Turgot, sont enchaînés par une suite de causes et d'effets, qui lie l'état du monde à tous ceux qui l'ont précédé (1) ».

La même illusion qui est si funeste aux individus égare plus encore et bien plus gravement les sociétés : c'est de compter sur le temps pour effacer leurs fautes. On mésuse de ce qu'on a de liberté, sans penser que par là on l'aliène. On se permet tout dans le présent, comme s'il devait être toujours facile de faire mieux dans la suite. Au moment même où l'on engage l'avenir,

(1) *Deuxième discours sur les progrès de l'esprit humain.*

l'avenir apparaît comme un vaste indéterminé, où le devoir, trop pénible aujourd'hui, s'accomplira sans qu'il en coûte. Loin de se dire que le temps ne fera que conserver et nous rendre avec usure ce que nous lui aurons confié, on voit en lui un auxiliaire à qui l'on peut s'en fier pour réparer nos faiblesses et nous amender. Ce sophisme instinctif, tout dangereux qu'il est, a du moins quelque raison d'être, appliqué à la vie individuelle, parce que l'individu apprend et se corrige en vieillissant, et que les passions vont s'éteignant, la raison s'affermissant avec le temps. La fatalité des habitudes prises peut être jusqu'à un certain point compensée par cette action naturelle de l'âge en faveur de la liberté. Mais quand il s'agit d'une personne collective, l'illusion est presque absolue et l'erreur de plus de conséquence.

On pourrait croire le contraire au premier abord. Il semble qu'il doive être relativement facile à chacune des générations dont la suite compose la vie d'un peuple, de se montrer indépendante des précédentes, d'affirmer sa propre liberté. Le grand nombre des volontés composantes, du concours et du conflit desquelles résultent les résolutions collectives, semble faire si grande la part de l'indéterminé dans l'avenir moral de tout groupe social, qu'on est tenté de regarder le libre arbitre d'une société, surtout si elle est vaste, comme plus inaliénable que celui d'un homme. Il n'en est pourtant pas ainsi. Les sociétés plus encore que les individus se lient par chaque acte de leur histoire et engagent leur lendemain.

D'abord, peu importe que la communauté se renouvelle de génération en génération : ce n'est point là une cause de variation aussi puissante qu'on pourrait le croire. La génération nouvelle grandit sous l'aile de la

précédente : déjà prédisposée par l'hérédité et le milieu physique à lui ressembler, elle suce à la mamelle ses préjugés, ses passions, ses rancunes; elle est bercée de ses récits, façonnée par ses exemples. Les esprits cultivés, plus mobiles, ne savent pas assez combien les masses populaires sont lentes à se modifier. Elles apprennent peu, oublient moins encore. N'ayant qu'un très petit nombre d'idées, elles y tiennent; les sentiments dont elles se sont une fois pénétrées peuvent sommeiller, mais ne disparaissent qu'à grand'peine : on est étonné de les retrouver tout vivaces quand on les croyait éteints (1).

Les grands faits historiques, capables de frapper l'imagination et de remuer les passions du peuple, impriment donc une direction durable à l'esprit public. Qu'ils soient le legs du passé, comme la Révolution française, ou que, dus à l'intervention d'acteurs nouveaux, ils aient, comme l'invasion des Barbares, un caractère accidentel, toujours ils sont gros de l'avenir. Ceux qui mènent les événements, à chaque époque, déterminent donc en partie

(1) La persistance des souvenirs et des habitudes monarchiques dans un État républicain, comme la France contemporaine, est peut-être l'exemple le plus remarquable de ce phénomène de solidarité historique. Selon M. Lavisse (*loc. cit.*), l'empire romain a offert un exemple analogue, quoique inverse, de la persistance des souvenirs républicains dans un État monarchique. A l'encontre de l'ancienne monarchie française, née d'une nécessité entrevue au premier jour de la dynastie capétienne, et qui avait une raison d'être positive, « la monarchie impériale romaine est née après que les autres formes de gouvernement ont été successivement usées par le peuple romain. Aussi n'a-t-elle eu aucun des mérites de l'ancienne monarchie française; elle ne s'est jamais senti une existence assurée; elle a gardé une parodie des institutions républicaines : César a refusé le bandeau royal et ses successeurs n'ont point osé faire la monarchie héréditaire. Ils ont mis en eux-mêmes la république avec toutes ses magistratures : ils ne s'y sont point substitués. De là ces révolutions périodiques, la monarchie romaine n'a jamais eu cette vertu qu'on estime être un des attributs de la monarchie, la stabilité. » De même et inversement, « on peut imaginer un gouvernement populaire où les traces de la monarchie soient si profondes que la liberté y soit difficile à pratiquer... »

du même coup l'histoire des époques suivantes. Non seulement ils restreignent pour l'avenir le nombre des possibles, en préparant les situations avec lesquelles les générations futures auront à compter et les alternatives entre lesquelles elles auront le choix; mais ils contribuent à former leurs jugements même et leurs impulsions intérieures : ils limitent de toute manière leur liberté.

Sans doute, l'avenir est toujours indéterminé en quelque mesure; les volontés, je l'ai admis, gardent un certain pouvoir d'innover. Mais ce serait une erreur de se figurer que l'indétermination est plus grande à mesure que croît le nombre des volontés concurrentes. Le contraire a lieu. Les statistiques permettent des prévisions d'autant plus certaines qu'elles portent sur de plus grands nombres. Chaque cas particulier est plus douteux, chaque volonté individuelle plus insaisissable au calcul, parce que, dans un groupe plus vaste, l'individu subissant des influences plus diverses a plus de jeu, pour ainsi dire, et trouve plus de voies ouvertes devant lui. Mais les événements généraux sont plus certains, et moins de données seraient requises pour prévoir les résolutions collectives, parce que, étant donnée une multitude de caractères formés par les mêmes causes générales et placés dans les mêmes circonstances, les résolutions qu'ils pourront prendre en commun sont en nombre nécessairement restreint. Pour quelques-uns çà et là dont l'originalité éclatera en mouvements imprévus, on peut compter que la grande majorité seront « machines », comme nous le sommes tous dans la plus grande partie de notre vie et dans le plus grand nombre de nos actes. Et si quelque personnalité puissante, pre-

nant quelque initiative inattendue, réussit à entraîner à sa suite tout le reste des volontés, ce n'est jamais qu'en flattant, sciemment ou non, quelqu'une de leurs tendances dominantes, et en utilisant leur force d'inertie.

Ainsi, de même que les individus se lient à leur insu par les habitudes qu'ils se donnent, les collectivités s'enchaînent, et bien plus fortement, par les coutumes qu'elles contractent. Les coutumes, nous l'avons vu, sont aux sociétés ce que sont les habitudes aux individus; et autant une société, somme d'individus, l'emporte en force et en durée sur ses membres pris séparément, autant la coutume, somme d'habitudes, est plus forte et plus durable que l'habitude individuelle. Cela est vrai des coutumes extérieures, c'est-à-dire des usages de tout ordre généralisés et invétérés dans une société donnée; mais peut-être est-ce plus vrai encore de la coutume proprement morale, c'est-à-dire des habitudes d'esprit et de cœur, des traits de caractère, des dispositions éthiques devenues depuis longtemps générales. Or, d'où proviennent-elles? La racine en est sans doute dans la constitution intime et originelle de la race; mais on ne peut nier que le développement n'en soit dû ensuite à l'influence des événements historiques, des épreuves subies, des fautes commises, des exemples donnés ou reçus, de tout ce qu'on a fait, ou négligé de faire, ou laissé faire.

Selon M. Renouvier, il y a des *races éthiques*, c'est-à-dire, si je l'ai bien compris, des types moraux, dans l'espèce humaine, presque aussi tranchés et aussi fixes, que peuvent l'être les types physiques reconnus comme autant de races par les anthropologistes. Au moral comme au physique, pense-t-il, ces différentes races ont un fond

commun, les caractères essentiels et spécifiques; mais elles diffèrent profondément par leurs tendances natives et leurs aptitudes propres, et plus encore par les habitudes qu'elles ont contractées dans le cours de leur existence, par les coutumes qu'elles se sont données (1). Cette vue est-elle exacte, y a-t-il réellement des *races éthiques* assignables et bien distinctes, c'est une question d'anthropologie morale qui demanderait un long examen. Mais sans se prononcer sur la question de fait, on ne peut pas ne point reconnaître dans cette opinion une part certaine de vérité à retenir. Abandonnons l'expression trop large et trop indéterminée de *race*, ne considérons que ces groupes organisés et plus homogènes, les nations : nous pouvons affirmer à coup sûr que ce qu'on appelle le caractère national, à quelque moment qu'on le prenne, comprend toujours, avec les traits fondamentaux communs à toute l'espèce, avec d'autres traits, primitifs aussi mais plus particuliers, inhérents au tempérament indigène, quantité de dispositions acquises provenant du passé historique. Ces acquisitions successives, consolidées, ne peuvent plus être distinguées net-

(1) V. la *Critique philosophique*, IVe année, n° 38 (21 octobre 1875) : « Chacune de ces réalisations distinctes de la solidarité, séparée des autres, est ce que j'appelle une *race éthique*, non dans ce sens qu'elle est morale ou possède la moralité, mais bien pour signifier qu'elle a des mœurs à elle, sous l'ensemble desquelles je la considère pour la distinguer de toutes les autres : des mœurs, des coutumes, des manières communes de penser, de juger et d'agir en chaque cas déterminé »..... etc. — (p. 183). — Voy. aussi le n° 42, (même année, p. 242 et suiv.). — L'auteur oppose aux *races éthiques*, définitivement « tombées en discipline » et sous le « règne de la coutume, » celles dont l'histoire presque entière est une « ère de discussion, de recherches et de changements. » C'est à ces dernières que furent dues la culture classique et la civilisation libre dans l'antiquité. La *Renaissance* a consisté essentiellement pour les peuples modernes en « une rupture de discipline, en un changement de coutumes, » en un retour aux idées classiques, après « une interruption de douze ou quinze siècles dans le développement libre de l'esprit. »

tement du fond originel auquel elles se sont superposées (1).

L'histoire a pour objet d'expliquer les événements par leurs causes, c'est-à-dire par leurs antécédents, ce qui serait impossible si les faits successifs étaient sans lien; mais ils s'enchaînent entre eux et s'engendrent les uns les autres. Si grande qu'on doive faire, dans tel cas donné, la part des causes libres, c'est-à-dire des initiatives impossibles à prévoir, jamais un fait historique n'est à ce point le produit d'une génération spontanée, qu'on se croie dispensé d'en chercher, ou entièrement incapable d'en trouver l'origine dans les phénomènes antérieurs. Or on ne peut prétendre que ce déterminisme historique ne lie que les faits extérieurs, sans atteindre ni enchaîner en rien les consciences : sans enchaîner absolument telle ou telle conscience individuelle, il se peut; mais sans lier entre eux les états successifs et les mouvements de la conscience collective, je ne saurais en convenir.

De quels poids pèse le milieu historique sur les esprits d'ailleurs les plus droits et les plus fermes, c'est ce que montrent d'une façon bien frappante quelques exemples rappelés par M. E. Lavisse.

« Quand l'empire romain s'est retiré de l'Occident, dont les peuples barbares se sont partagé les provinces, un Romain gouverne le royaume d'Italie, ou règne Théodoric. C'est Cassiodore. Il a mis toute son intelligence dans ses lettres et dans ses traités, où il parle *de omni re scibili*. Tout ce que l'antiquité a su, il le sait, et tout lui

(1) M. Bagehot définit une nation : « Un groupe coopératif héréditaire resserré par une coutume fixe » *Lois scientifiques du développement des nations*, p. 237.

est prétexte pour le dire. Envoie-t-il l'ordre de réparer un monument? il fait une histoire de l'architecture; de préparer un instrument de musique, ou bien une horloge, cadeau destiné à quelque roi barbare? il écrit un traité sur la musique et l'horlogerie. Il connaît les philosophes et les poètes. Il est bon chrétien, avec cette immense érudition païenne. Il apporte dans le gouvernement un large et libéral esprit, et ce serait un grand ministre, s'il était dans une grande monarchie. Or cet homme divisera un traité en douze chapitres, parce que Dieu a créé douze constellations; tel autre en trente-trois chapitres, parce que Jésus-Christ a vécu trente-trois ans. Dans le traité sur l'orthographe, il célébrera la profession divine du copiste, qui réprime la ruse du diable avec le *calamus*, c'est-à-dire avec l'instrument dont le diable s'est servi pour frapper le Seigneur à la passion, et qui est écrit avec trois doigts, ce qui est le nombre des personnes dont se compose la divinité. D'où viennent ces bizarreries? Qui donc saisit cet esprit et l'emprisonne dans des formes vides? C'est l'influence théologique du milieu historique. Voilà un effet intellectuel de ce milieu.

« Grégoire de Tours est un saint homme dans une triste époque. Il est incapable de faire le mal, d'éviter par une mauvaise action une incommodité, une souffrance, même la mort. Grégoire de Tours, pourtant, jugé par nous, a le sens moral le moins assuré. Il fait au début de son livre sa profession de foi catholique. Être catholique, voilà pour lui la principale vertu. Il pratique les autres, mais celle-là est la première qu'il réclame d'autrui. Là où il la trouve, il est comme incapable de trouver un crime. Clovis peut massacrer les rois ses pa-

rents, après les avoir dupés par les ruses d'une hypocrisie raffinée; le livre qui raconte ces assassinats se termine par la phrase célèbre : C'est ainsi que tout lui réussissait, parce qu'il marchait, les mains pures, dans les voies du Seigneur. Mais malheur au prince qui veut réformer le dogme de la Trinité, ou même toucher aux privilèges naissants de l'Église; il a beau être un des plus intelligents des Mérovingiens, sans être plus méchant que les autres : l'indignation fait de Grégoire presque un écrivain, et son portrait de Chilpéric est un morceau de style. — Or si le saint évêque, un des meilleurs et des plus instruits des hommes de ce temps, ne connaît plus la marque distinctive du crime, comment ces princes et ces grands la connaîtraient-ils? Et pourquoi Grégoire ne voit-il plus clairement le bien et le mal? C'est parce qu'il obéit à l'influence théologique du milieu historique. Voilà un effet moral de ce milieu.

« Passons quelques siècles. Les fils de Philippe-le-Bel se succèdent sans laisser d'enfants mâles. La question de la capacité des femmes à hériter de la couronne se pose. Les partisans de l'exclusion des femmes cherchent et trouvent des raisons de toutes sortes. En voici une qui a beaucoup de succès : l'Écriture a dit que les lis ne filent pas. Raisonnement : les lis, c'est le symbole de la royauté française; et qui est-ce qui file? Ce sont les femmes. Conséquence : la couronne ne peut appartenir aux femmes; elle ne peut « tomber en quenouille. » Qui donc permet et veut qu'on pense ainsi, qu'on torture un texte de l'Écriture et qu'on en tire une maxime de droit politique? C'est l'esprit du temps. C'est le milieu historique. Voilà un effet politique de ce milieu.

« Arrivons au temps moderne. Saint-Simon ne peut

passer pour un admirateur de Louis XIV, ni de la monarchie comme elle a été comprise par ce prince, et Saint-Simon déclare, dans un des fragments récemment retrouvés, que l'on est plus libre en France qu'on ne l'a jamais été dans aucune république, attendu qu'il y a en France des lois qui ne peuvent être changées que par le prince dans l'intérêt de tous. Peut-on imaginer une plus singulière et plus puissante action de ce redoutable milieu historique? Quoi de plus propre à provoquer en nous un retour sur nous-mêmes? Ne croyons-nous point, ne disons-nous point tous les jours, comme simples et naturelles, des choses qui seront trouvées étranges au XXe siècle, et ce siècle ne fera-t-il pas des mensonges de quelques-unes de nos vérités?.... Si nous avions vécu du temps de Caligula, dit le cardinal de Retz, le consulat du cheval nous aurait étonnés moins que nous ne l'imaginons. »

Les faits historiques sont essentiellement la manifestation visible des sentiments, des pensées, des résolutions et habitudes morales dominant à tel moment, dans tel milieu : s'ils sont liés entre eux, d'une époque à l'autre, c'est avant tout parce que l'état moral général, dans une phase quelconque de l'histoire, est étroitement lié à l'état antérieur, dont il provient, et à l'état suivant, qu'il prépare. Mais quand il n'en serait pas ainsi, le déterminisme historique aurait toujours pour effet, s'il ne l'avait pas pour cause, un certain déterminisme moral. Car les événements, à les considérer seulement comme faits accomplis, indépendamment de leurs causes morales plus ou moins faciles à démêler, contribuent certainement, et plus qu'on ne peut le dire, à engendrer à leur tour les phénomènes moraux dans les consciences.

De toutes manières, par conséquent, les personnes, et les personnes collectives encore plus que les individus, se condamnent au mal en faisant mal, se préparent au mieux en faisant bien.

Cette loi générale de la *continuité* morale comme on pourrait l'appeler, n'exclut pas du reste les phénomènes de *variation*. Dans la vie morale d'une collectivité, comme dans la vie morale individuelle, comme partout où il y a vie, deux tendances opposées, mais non incompatibles, se manifestent, ensemble ou tour à tour, et se compensent : d'une part tout changement notable tend à durer et à prolonger ses effets, d'autre part surviennent sans cesse de nouveaux changements. Conservation et innovation, inertie et variabilité, telles sont les deux lois complémentaires qui régissent et l'individu, et la société, et l'espèce. De ces lois résultent tous les phénomènes, à la fois si divers et si constants, si mouvants et si réglés de la vie morale.

Par suite, nous ne serons pas embarrassés outre mesure d'une apparente contradiction entre cette loi générale, la solidarité historique, et certains faits de l'histoire des mœurs, dont la signification semble d'abord tout opposée. Un moraliste anglais contemporain, M. Lecky (1), retraçant l'histoire de l'Europe durant les huit premiers siècles de notre ère, arrive à cette conclusion fort juste, que l'opinion et les mœurs, c'est-à-dire les conceptions et les pratiques générales d'ordre éthique, ne vont ni s'amendant ni se corrompant d'une manière continue, et ne se modifient nullement dans une direction constante. Selon M. Lecky, les vertus qui

(1) *History of European morals, from Augustus to Charlemagne.*

ont été dominantes, c'est-à-dire le plus généralement estimées et pratiquées, dans le monde civilisé durant une grande période de l'histoire, disparaissent souvent dans la période suivante en perdant la faveur publique, pendant que des vertus nouvelles, jusque-là dédaignées, entrent à leur tour en possession de l'opinion et se généralisent. Ainsi, la résignation et l'humilité, sous l'influence du christianisme, ont succédé au courage orgueilleux, volontiers offensif, de la grande période romaine.

Quand ce serait là vraiment une loi générale de l'histoire des mœurs, je dis qu'elle ne prouverait rien contre la loi plus générale encore de la solidarité historique. Elle la confirme, au contraire, et résulte précisément de cette loi fondamentale, combinée avec les faits de variation. En effet, ces vertus qui apparaissent, puis s'éclipsent, qui gagnent la faveur, puis la perdent, on avoue qu'elles se propagent graduellement, qu'elles sont en honneur dans un milieu donné durant des siècles, qu'elles ne font ni vite, ni aisément place à d'autres. Or, cela tient précisément à ce que, pour se propager, elles ont à vaincre la force d'inertie de la coutume antérieurement établie; puis à la longue, elles profitent à leur tour de cette même force qu'elles avaient d'abord contre elles. En un mot, c'est selon et par les lois mêmes de la solidarité, qu'elles se répandent et qu'elles durent.

Maintenant est-il bien vrai que, en ses jugements moraux, l'humanité soit aussi capricieuse et changeante qu'on le dit, aussi sujette à brûler ce qu'elle a adoré? — Chaque époque a ses modes en fait de vertus comme en fait de vêtements, soit; mais il ne semble ni vraisemblable *a priori*, ni vrai en fait, que la fantaisie ébranle

et emporte si facilement ce qui est une bonne fois entré légitimement dans les consciences et passé dans les mœurs. L'histoire même du vêtement ne nous montre-t-elle pas, à côté de ce qui change incessamment, quelque chose qui ne change plus, des usages qui, une fois acquis, se sont trouvés si décidément avantageux, qu'ils ont bien pu varier superficiellement, mais non plus se perdre? Il y a de même des vertus que les hommes n'ont point cessé de goûter, du jour où ils les ont connues. Le courage a pu perdre de son importance relative, quand les circonstances l'ont fait moins apprécier en le rendant moins nécessaire; on a pu surtout en concevoir différemment l'emploi, le vouloir plus réglé ou appliqué à d'autres fins; mais le courage n'a jamais manqué d'obtenir l'estime et l'admiration, aux époques mêmes où les vertus d'un autre ordre ont été le plus en honneur. Le moyen âge, c'est-à-dire le temps où l'on a le plus prêché l'humilité et la douceur, n'est-il pas aussi le temps des vertus chevaleresques, parmi lesquelles était au premier rang le mépris des souffrances et des dangers?

La vérité semble être celle-ci: de nouvelles vertus, peu honorées ou à peine soupçonnées des âges précédents, peuvent avec le temps devenir prépondérantes dans tel milieu, lorsque, prêchées avec autorité et propagées par l'exemple, elles se trouvent satisfaire des besoins généraux, en même temps que répondre au vœu secret de la raison. Mais elles n'effacent pas pour cela les acquisitions morales antérieures, dignes de subsister. A moins qu'on ne soit dupe de certains phénomènes de transition, comme de l'ardeur des néophytes à déprécier outre mesure ce qu'ils viennent réformer ou amender,

on avouera que les vertus nouvelles se subordonnent les anciennes, mais ne les détruisent pas. Les humbles et les doux, au moyen âge, ne sont pas dispensés d'être courageux à leur manière; et le courage actif, militant même, n'est pas réprouvé, tant s'en faut; il est mis au service des faibles et des pacifiques.

Ainsi, nous sommes en droit de le dire, la solidarité historique tend à faire persister indéfiniment les effets moraux du passé. Ces effets, altérés peu à peu par de nouveaux événements, mais jamais annihilés, se retrouvent toujours comme éléments composants dans l'état général des consciences, à n'importe quelle époque ultérieure, et quelques révolutions qui surviennent. Seulement, les vices, ne pouvant se répandre et durer sans compromettre gravement les sociétés qu'ils dévorent, sont éliminés, au moins en partie, par le fait seul de la concurrence vitale : car ils affaiblissent et dissolvent nécessairement les groupes sociaux où ils deviennent dominants. Les vertus, au contraire, toujours avantageuses, fortifient les sociétés qui les pratiquent : elles ne peuvent que tendre a entrer et à rester en possession de l'esprit public. A chaque époque celles-là tiendront le premier rang, qui répondront le mieux aux besoins particuliers du temps; mais une vertu vraie, après avoir été généralement goûtée, ne saurait jamais retomber tout à fait en oubli ou en discrédit. Elle est définitivement acquise, non pas, il est vrai, à la pratique universelle, mais à l'opinion morale de l'humanité. Car les groupes sociaux au sein desquels elle disparaîtrait deviendraient en cela inférieurs aux groupes rivaux dans lesquels elle aurait subsisté; et c'est à ceux-ci qu'appartiendrait bientôt la prédominance dans le tout.

Nous constatons ainsi une dernière fois que, si les lois inflexibles de la solidarité font durer et fructifier le mal comme le bien, il n'y a rien là qui doive décourager les bonnes volontés. Ces lois, indifférentes et sourdes, comme toutes celles qui régissent les phénomènes de quelque ordre qu'ils soient, ne sont pas pour cela en antagonisme avec la loi morale, ni oppressives de tout effort vers le mieux. Elles travaillent plutôt, en somme et à tout prendre, pour l'élimination du mal et le triomphe du bien. Toute bonne volonté les a pour auxiliaires non moins sûrement que tout mauvais vouloir pour complices.

CONCLUSION

« Wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen, für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen. »

Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...*, éd. Hartenstein, t. IV, p. 153.

« Nous pourrions, par le sage emploi de notre propre raison, hâter un avènement si heureux pour nos descendants. »

A mesure qu'on avance dans l'étude de la solidarité morale (étude seulement ébauchée dans ce travail), on aperçoit à chaque pas des conséquences d'un vif intérêt, soit pratique, soit spéculatif, dont chacune appellerait à son tour une discussion. De ces conséquences, je relèverai les principales en résumant cette étude à grands traits.

I

Nous voyons maintenant avec une entière netteté en quoi consiste la solidarité morale. Il suffit de rappeler sous quels aspects multiples elle s'est offerte à nous. De même que mon corps est un tout organique, dont toutes

UofM

les parties se tiennent et agissent les unes sur les autres, de même ma personne mentale est un tout organique, dont tous les éléments (tendances sensibles et émotions, aptitudes intellectuelles et pensées, énergie volontaire et résolutions) se mêlent sans cesse et se déterminent mutuellement. Ce qu'est la vie pour le corps, la liberté l'est pour la personnalité : je ne sais quoi d'insaisissable à la fois et de principal, qui est partout et n'est nulle part en particulier, qui en même temps préside au *consensus* des parties et en dépend.

Mais non seulement le sujet conscient est un tout comme le corps : les deux ensemble font encore un tout. Bossuet nous le dit lui-même : « L'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel (1). » Or, la personne morale, c'est ce tout. La moralité plus ou moins élevée est la conformité plus ou moins parfaite, plus ou moins constante de tout mon être à l'idéal rationnel. Aussi comprend-elle à la fois la bonne conduite et la bonne intention. L'intention importe plus, il est vrai ; elle est plus proprement morale. Mais le moral en nous est solidaire du physique, et réciproquement. « Tout ce qui se passe dans l'âme de César est représenté dans son corps, » dit Leibnitz (2) ; inversement, rien ne se passe dans le corps de César qui ne retentisse dans sa conscience et n'agisse sur son caractère. Si bien que, fît-on résider la moralité exclusivement dans les intentions, elle serait

(1) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, XX. Il ajoute : « Et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication. » C'est aussi l'opinion de saint Thomas, qui n'admettait pas que l'âme fût dans le corps comme un pilote dans son navire. Cf. Leibnitz, *Théodicée*, 1re partie, § 59 : « L'âme et le corps composent un même *suppôt*, ou ce qu'on appelle une *personne*. »

(2) Et ailleurs : « Ce qui se passe dans l'âme est représenté dans les organes » *Monadologie*, 25. Ed. Erdmann, p. 707.

toujours liée à la vie physique et en d'étroits rapports avec elle. Car ce qui est libre au fond de nous est toujours solidaire de tout ce qui compose notre individualité ; et ce qui est libre dans nos intentions est solidaire de tout ce que nous éprouvons en telle situation, à tel moment : or, parmi les éléments soit de notre constitution mentale générale, soit de notre état mental à un moment donné, une part revient toujours à la disposition permanente ou accidentelle des organes.

La liberté que nous avons est donc fort restreinte; elle est engagée dans des liens. Mais elle n'est pas pour cela anéantie. Ses liens ne sont pas rigides et inextensibles : rien n'est tel dans le monde de la vie, qui est celui de la plasticité et du changement. Par la science, par des efforts répétés et bien combinés, nous pouvons jusqu'à un certain point nous déprendre. « La nécessité, du jour où elle est comprise, commence à être vaincue, dit excellemment M. Fouillée : savoir comment les liens sont noués, c'est savoir aussi comment on peut les dénouer (1). » Notre caractère a beau être en grande partie donné, il suffit qu'il ne soit pas immodifiable. Or, rien ne l'est de ce qui le compose : ni nos sentiments, ni nos pensées, ni notre énergie volontaire; et le tempérament physique, auquel il est lié, n'est pas non plus soustrait au changement. Le devoir reste donc possible et plus que jamais obligatoire; mais il ne consiste pas en volitions isolées, dont chacune serait absolument indépendante : il consiste dans l'effort persévérant de la volonté, pour modifier en mieux les facultés et dispositions de toutes sortes au milieu desquelles elle s'exerce, qui con-

(1) *La liberté et le déterminisme*, p. 435.

courent avec elle à nous faire ce que nous sommes, qui sont enfin comme ses organes.

Mais une telle modification de nous-mêmes suppose une solidarité d'un autre genre, car elle ne peut avoir lieu que selon des lois déterminées, présidant à l'enchaînement des états successifs dans une même vie. Tout se tient, en effet, dans le cours d'une vie, comme tout se tient dans un vivant, à quelque instant qu'on le considère. La solidarité n'est pas seulement *statique*, mais *dynamique*, si je puis dire ainsi. Pas plus au moral qu'au physique, ce que je fais aujourd'hui n'est sans lien avec ce que j'ai fait hier, sans influence sur ce que je ferai demain. Mon corps garde des traces de tout ce qu'il a fait et subi; soit par l'exercice, soit par l'inaction, il contracte des aptitudes durables, des dispositions persistantes. De même, mon caractère est en perpétuel devenir, surtout dans la jeunesse; chaque fois qu'il s'affirme, il se forme; en montrant ce que l'a fait le passé, il prépare et détermine ce qu'il sera dans la suite. Loin qu'on puisse toujours en attendre tout indistinctement, il se lie de plus en plus par l'emploi qu'il fait de son initiative; et un moment vient où il n'a plus de liberté que ce qu'il a su en mettre dans les habitudes qu'il a prises.

L'habitude, voilà donc une nouvelle chaîne pour le libre arbitre, comme un nouvel obstacle à la spontanéité physique. Mais qu'importe, si l'on se donne à soi-même, au moins pour une part, les habitudes qu'on veut? Or, cela n'est point contestable. Je puis quelque chose, si peu que ce soit, pour fortifier mon corps par l'exercice, et le diriger dans son développement; je puis quelque chose aussi pour la culture de mon caractère. Si la li-

berté a prise quelque part en ce monde (et la morale veut qu'on l'admette, quoique la science comprenne imparfaitement comment cela a lieu), ce doit être avant tout sur ce qui nous est le plus propre, sur les sentiments, les pensées et les tendances actives dont est faite notre moralité.

Dès lors le devoir, loin d'être sans objet, est aussi net qu'impérieux. Il ne consiste plus, il est vrai, à agir, par une sorte de miracle, dans l'absolu, ou pour mieux dire dans le vide, indépendamment de notre nature empirique (ce qui est impossible) et en enfantant *ex nihilo*, sans limite, des résolutions entièrement quelconques (ce qui est une prétention chimérique); mais il consiste à veiller à tout instant sur nos sentiments, nos pensées et nos actes, afin de nous donner de bonnes habitudes, afin de réagir contre ce qui est mauvais en nous, à l'aide et au profit de ce qui est meilleur. Créer notre caractère, amender notre nature en nous servant de ce qu'elle est pour la rapprocher de ce qu'elle doit être, voilà notre tâche, du jour où nous prenons conscience de notre activité spontanée et d'un idéal auquel elle doit se conformer. Il m'est impossible de concevoir autrement la moralité et le devoir; et je crois qu'on est dupe d'une abstraction quand on les transporte hors de la nature humaine telle qu'elle est donnée, hors du temps et de l'espace, dans je ne sais quelle sphère de l'inconditionné.

Ainsi, une même vie morale est un tout continu, un poème. Les événements ne s'y succèdent pas au hasard, ils sont amenés. La fantaisie créatrice et l'improvisation y peuvent tenir une place, autant de place qu'on voudra; elles ne seront jamais sans devoir quelque chose au passé ni sans engager quelque peu l'avenir.

Mais ce n'est encore que par abstraction que l'on considère à part la vie individuelle. Je suis membre d'une société, en dehors de laquelle je ne subsisterais guère plus qu'une cellule de mon corps ne peut subsister isolément. Le groupement est si bien la loi de l'homme, que les petites sociétés se groupent d'elles-mêmes en sociétés plus vastes, lesquelles s'associent à leur tour.

C'est une des formes de notre besoin d'ordre et d'unité. Il y a en tout homme comme un sentiment confus de l'unité humaine, comme une obscure aspiration vers l'union complète de l'espèce, union qui semble être, en dépit des divergences et des conflits la fin que nous assigne notre communauté de nature et de destinée. Quand Pierre Leroux parle de la *solidarité humaine*, c'est uniquement en ce sens qu'il l'entend : de là la grandeur, mais aussi le vague de sa conception ; de là le caractère singulier d'une doctrine à la fois économique et mystique (1). — Ce que nous avons étudié sous le nom de solidarité sociale, au contraire, c'est un ensemble de phénomènes bien déterminés : les phénomènes qui, dans la société, notre milieu naturel, dans toute société, petite

(1) P. Leroux, L'Humanité : *De son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme.* Paris, 1840. Voir surtout le livre IV : *Solidarité mutuelle des hommes*, et le livre V, *La solidarité des hommes est éternelle.* L'auteur croit avoir trouvé la conciliation définitive de l'égoïsme et de la charité. L'ouvrage a pour épigraphe ce mot de saint Paul : « Quoique nous soyons plusieurs, nous ne sommes tous néanmoins qu'un seul corps. » Romains, 12. — Un des livres les plus répandus de l'école phalanstérienne est intitulé *Solidarité* ; l'auteur est le colonel H. Renaud. Mais le seul moyen de faire vraiment sentir et prendre à cœur la « solidarité humaine », comme on l'entend dans les doctrines socialistes, serait de soumettre à des analyses positives, du genre de celles que nous avons tentées, l'influence multiple et profonde qu'exercent nécessairement les uns sur les autres les hommes en société.

ou grande, bien organisée ou diffuse, nous font solidaires les uns des autres quant à la moralité.

Toutes les causes qui président à la formation des sociétés et en assurent la cohésion sont en même temps des causes de solidarité morale entre les personnes associées. C'est pourquoi la solidarité est plus étroite à mesure que l'organisation est plus parfaite. Les phénomènes de sympathie, d'imitation, de contagion, se produisent avec plus de puissance, se propagent plus vite et plus loin, dans un groupe régulier dont toutes les parties sont bien cohérentes et coordonnées. L'opinion aussi y a plus de force, soit qu'elle soutienne les vieilles coutumes et les fasse durer, soit qu'elle tende à les remplacer par de nouvelles. Entre les membres d'une famille, d'un état, d'une église, la solidarité dans le bien et dans le mal est frappante. Les bonnes volontés individuelles peuvent être comprimées, étouffées par la force d'inertie d'un milieu contraire; mais elles tendent à modifier ce milieu même, et, si elles sont nombreuses et fortes, elles peuvent avec le temps exercer sur lui une action salutaire. Inversement, les initiatives mauvaises tendent à corrompre toute la société en un point de laquelle elles se produisent; et, nombreuses, énergiques, souvent répétées, elles y parviendraient d'autant plus vite, que les bonnes coutumes antérieurement consolidées offriraient à leur action dissolvante moins de résistance. En un mot, dans un groupe social, il n'est pas un acte moral qui n'intéresse tout le monde, comme dans un vertébré supérieur pas un élément organique ne peut accomplir sa fonction bien ou mal, sans profit ou péril pour tout l'animal.

Ce grand fait général de la solidarité sociale offre, en

somme, deux aspects. Si l'on ne se contente pas de constater l'influence de l'individu sur l'individu (à laquelle tout se ramène, au demeurant, mais qui serait la même, au degré près, dans une société inorganique); si l'on prend la société au sens élevé du mot, la société comme un tout clos, comme un corps, on a, d'une part, l'influence du tout sur les parties, c'est-à-dire de la société sur l'individu, de l'autre, l'influence des parties sur le tout, de l'individu sur la société. Or, la première de ces influences serait par elle-même, par elle seule, essentiellement négative, la seconde essentiellement positive; la première est avant tout une force de conservation, la seconde une force d'innovation.

La société tend à façonner l'individu à son image, donc à limiter son initiative, en lui imposant, pour règle de ses jugements, l'opinion, pour règle de ses actes, la coutume : elle tend à le mettre et à le maintenir au niveau de la moralité moyenne, ne souffrant guère qu'il tombe au-dessous, empêchant souvent qu'il ne s'élève au-dessus. — Mais, cette action immobilisante de la société sur les consciences ne constitue pas pour l'individu une nécessité immuable.

L'opinion, le sentiment public, la coutume, en un mot la moralité moyenne du groupe, ne sont, à tout prendre, que le produit de jugements, de sentiments et de volitions individuelles, autrement dit, la résultante à un moment donné d'une multitude d'initiatives particulières. Or, la résultante n'est constante que si les composantes le sont. Qu'un changement d'énergie ou de direction survienne dans un nombre suffisant de volontés, la moralité moyenne changera. C'est donc en vain que le niveau général menace de s'imposer à tous,

si chacun peut quelque chose pour relever ce niveau ou l'abaisser.

La force d'inertie de la société pèse lourdement sur la liberté personnelle, mais non d'un poids mort. Si, dans l'individu, à côté de tout ce qui est déterminé quelque chose est libre (et sur ce point il est clair qu'il n'y a rien à tirer pour la négative des entraves créées par l'exercice même et le concours des activités individuelles), il ne tient qu'aux bonnes volontés de faire servir au triomphe du bien le mécanisme de la solidarité sociale. La puissance de la sympathie, la force de l'exemple et des entraînements ne font pas plus défaut aux bonnes actions qu'aux mauvaises. Nous avons même vu que l'opinion commune d'un groupe social vaut généralement mieux que la conduite des individus ; d'où il suit que, même dans un milieu médiocre, les bonnes initiatives sont en somme favorisées plutôt que contrariées par l'opinion, les mauvaises, plutôt contrariées que favorisées. Cela résulte d'abord de ce que le fonds rationnel qui nous est commun se trouve consolidé par l'union des consciences dans la vie sociale, de sorte que les passions égoïstes, en antagonisme entre elles, ne l'entament pas facilement. Mais de plus, l'intérêt commun agit ici dans le même sens que la commune raison. Les bonnes volontés étant en général, par elles-mêmes et par leurs effets, utiles au groupe où elles se manifestent, et favorables à la sécurité et au bonheur des individus dans le groupe, un sentiment plus ou moins confus de cette utilité nous dispose à les encourager chez les autres, même quand nous sommes le moins en état de les imiter.

Il suffit donc que l'individu ne soit pas entièrement immobilisé, ne se laisse pas absolument comprimer par

son milieu (et c'est de quoi l'aident à se préserver l'instinct d'indépendance, le besoin de changement, l'esprit de rivalité, toutes les forces de réaction que comporte notre nature), pour que la solidarité sociale, au lieu d'être oppressive de la moralité, lui vienne doublement en aide, en assure la conservation d'abord, et même l'expansion. La lutte pour le bonheur, sinon pour la vie même, entre les membres d'une même société, la lutte pour l'existence entre sociétés rivales, travaillent à ce résultat final : élimination des individus les plus mauvais au profit des meilleurs, élimination des sociétés corrompues, où la sélection précédente ne s'est pas faite, au profit des sociétés les plus saines.

Mais, avant d'insister sur les conséquences à tirer de ces faits, achevons de résumer notre description de la solidarité. Non seulement la solidarité est étroite entre la liberté et son contexte à chaque moment donné, plus étroite encore entre les actes successifs d'une même vie; non seulement elle est manifeste entre les individus d'un même groupe, et entre les groupes voisins dans un même temps; elle relie aussi entre elles les générations successives.

Je suis moralement solidaire de mes parents, qui l'étaient des leurs, et mes enfants le seront de moi. Je reçois avec la vie mon tempérament et le principal de mes facultés mentales; je ne puis pas tout devenir indifféremment; la fermeté de ma raison, la tendresse ou la dureté de mon cœur, l'ardeur de mon imagination, ma puissance de réflexion, et jusqu'à ma force de caractère, presque tout ce qui fera ma valeur morale est en germe chez moi dès le berceau. Ce naturel héréditaire, je pour-

rai le modifier, soit, mais dans des limites restreintes, avec plus ou moins de peine; et je le pourrai d'autant moins que cela deviendra plus urgent. J'hérite donc, non pas de vices déterminés, ni de vertus toutes faites, mais de dispositions profondes, matière première de ma moralité future, dont ma liberté devra faire mes vices et mes vertus. « Mes ancêtres, sont, selon l'expression d'Emerson, comme les notes diverses dont sera fait ce morceau de musique, ma vie. » En même temps je trouve, préparée aussi par mes parents, une situation donnée, des conditions de vie dans lesquelles mon activité devra se déployer, desquelles du moins elle devra partir. Et quand, au milieu de ces conditions, je commence à manifester ma nature, à développer mes facultés, ce sont mes parents encore, eux de qui je tiens tout jusque-là, qui me font prendre mes premières habitudes, dirigent bien ou mal ma croissance.

C'est pourquoi une famille a, tant qu'elle dure, une sorte de personnalité, une existence continue. Les enfants portent le poids des fautes, ou bénéficient des mérites de leurs pères. « Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des enfants en sont agacées (1) », disait un vieux proverbe juif. De même que chaque génération prépare l'avenir économique des suivantes, après avoir reçu le legs, riche ou pauvre, des précédentes, de même, moralement, chaque génération reçoit de ses ancêtres, lègue à ses descendants, une tâche plus ou moins facile, et, pour accomplir cette tâche, des dispositions plus ou moins heureuses.

Cette solidarité est surtout frappante dans les cas

(1) Jérémie, XXXI, 29. — cf. Ézéchiel, XVIII, 2.

extrêmes. Le misérable né de parents criminels, qui ne reçoit d'eux que des tendances vicieuses ou des facultés incomplètes, pour faire face aux conditions d'existence les plus défavorables, n'est-il pas une proie désignée pour la prison et pour le bagne ? Au contraire, ce qu'il peut y avoir de vrai dans l'opinion qui attribue de confiance une certaine supériorité morale aux descendants d'une famille patricienne ; ce qui rendrait spécieuse et en partie légitime la prétention de l'aristocratie de naissance, si elle ne gâtait tous ses avantages par des défauts et des faiblesses propres, résultant notamment de l'oisiveté luxueuse et de l'esprit de caste, — c'est qu'en effet, toutes les présomptions sont en faveur d'hommes dont les ancêtres, depuis de nombreuses générations, ont été d'une part soustraits aux causes les plus ordinaires de vulgarité ou de grande déchéance morale, d'autre part, protégés par le sentiment de l'honneur, tenus en haleine par l'opinion, piqués d'émulation par leur orgueil même.

L'hérédité, d'ailleurs, n'est pas seule en jeu dans la formation et la transmission des traditions de famille. On ne saurait distinguer exactement son rôle propre de la part qui revient à l'éducation. Mais il n'importe, puisque cette éducation est encore, directement ou indirectement, l'œuvre des parents.

Les mêmes raisons font l'unité morale d'un peuple à travers l'histoire. Le caractère national n'est pas immuable, mais il n'est pas non plus sans fixité. Chaque fois qu'il se manifeste il se perpétue. Nous sommes liés aujourd'hui (et chacun sait combien !) par les actes de nos pères. En arrivant à la vie, notre génération avait, comme on dit, dans le sang des dispositions dominantes,

en partie aussi vieilles que notre race, en partie d'acquisition récente, qu'elle avait reçues et non choisies. Puis l'éducation a commencé à modifier ou à fixer ces dispositions, de toute manière à les déterminer, bien avant que nous fussions aptes à les juger nous-mêmes, et à en prendre la direction. Enfin, lorsque, adultes à notre tour, nous avons pris conscience de nous comme nation, nous nous sommes trouvés dans une situation donnée, que nous n'avions plus à faire, dans des conditions politiques, tant extérieures qu'intérieures, d'une extrême complexité, créées par nos pères au cours des siècles, legs de toute l'histoire antérieure.

Les actions et réactions de toutes sortes que nous produisons et subissons tour à tour, dont nous profitons ou pâtissons selon les cas, mais par lesquelles se traduit, s'affermit ou se compromet notre moralité, résultent de tout ce déterminisme historique, autant et plus que d'un choix exprès de notre part. Si nous valons quelque chose, nous n'en avons pas tout le mérite ; si nous valons trop peu, la faute n'en est pas à nous seuls. L'historien ne peut porter un jugement équitable sur ses contemporains, qu'à condition de faire la part des nécessités historiques dont ils ont trouvé autour d'eux et en eux-mêmes l'héritage. Le politique ne peut agir qu'en tenant compte de ces mêmes nécessités, et en les faisant servir à ses desseins. C'est pour cela que, parfaitement informé de l'état actuel d'un peuple et de ses rapports avec les autres (état et rapports qui résultent en grande partie de son histoire), on pourrait avec quelque certitude prévoir la conduite de ce peuple en un cas donné.

Le lien qui rattache ainsi le présent au passé étreint

à coup sûr la liberté individuelle, de façon à lui laisser peu de champ ; mais il n'importe : pourvu qu'il ne l'étouffe pas et qu'elle subsiste (or les raisons qu'il y a de l'admettre ne sauraient être détruites, je le répète, par ce fait indéniable qu'elle s'applique à des conditions déterminées), elle peut s'affranchir progressivement de ce déterminisme une fois connu, se le subordonner tout entier et le faire servir au progrès moral (1).

En effet, remarquons d'abord que, si l'hérédité psychique nous fait dépendants de nos parents, cette dépendance n'est point nécessairement, ni exclusivement défavorable à la moralité. Non seulement ma moralité extérieure ou objective sera, toutes choses égales d'ailleurs, plus élevée s'ils me lèguent un naturel plus sain ; mais ma liberté même, élément essentiel de ma moralité intime, sera plus entière si j'hérite d'eux une raison plus droite, moins de passions basses, un plus heureux équilibre mental. Ce que je leur dois dans ce cas, loin d'amoindrir ma responsabilité, l'accroît, car ma dépendance à leur égard assure précisément mon indépendance.

Si, pénétré de cette vérité, je considère ma situation d'intermédiaire entre le passé et l'avenir, il m'est impossible de ne pas reconnaître que la responsabilité dont je puis être tenté de me décharger sur mes ancêtres, en tant que je suis ce qu'ils m'ont fait, je la retrouve tout entière envers mes descendants, en tant que je contribue à les faire ce qu'ils seront. Même dans le cas où je serais

(1) « En travaillant sur soi, il faut faire comme en travaillant sur autre chose : il faut connaître la constitution et les qualités de son objet et y accommoder ses opérations. Ce n'est donc pas en un moment, et par un simple acte de volonté qu'on se corrige et qu'on acquiert une meilleure volonté. » Leibnitz, *Théodicée*, 3e partie, § 328.

le terme extrême de la série, je serais mal venu à me regarder exclusivement comme un produit fatal et inerte du passé : mon devoir serait encore, aussitôt averti, de discerner entre mes dons héréditaires, et d'employer tout ce que j'aurais d'énergie propre à en tirer le meilleur parti possible. Mais je suis tenu à une vigilance bien autrement active, comme anneau vivant dans la chaîne ininterrompue des générations. Si, d'une part, aboutit à moi toute l'histoire de mes ascendants, et si rien ne s'est perdu de leurs sentiments, de leurs pensées, de leurs œuvres bonnes ou mauvaises, mon histoire personnelle influera de même sur toute ma lignée, et, de ce que j'aurai inséré en bien ou en mal dans la série, rien ne sera perdu. Je travaille donc pour l'avenir, c'est-à-dire pour la future moralité et le bonheur futur de ma famille, de mon pays, de l'humanité, chaque fois que par mon initiative, toute restreinte qu'elle est, je développe et modifie en mieux, si peu que ce soit, ma nature. Toutes les fois, au contraire, que je déchois, je sème pour l'avenir des difficultés, des fautes et des misères. Quelle pensée pourrait être plus propre à me faire considérer la vie avec gravité ?

On dira peut-être que peu de gens sont capables d'être vivement touchés par cette lointaine perspective de l'avenir moral de l'espèce. Mais d'abord, la question n'est pas de savoir combien d'hommes sont actuellement prêts à prendre pour guide la pure vérité morale. Toutes les grandes théories ont toujours assigné pour fin à l'activité individuelle la perfection universelle, le bien de l'humanité entière, la dignité et le bonheur de *la personne*, de toute personne. Peu importe que cet idéal dépasse infiniment la courte vue et l'égoïsme du grand

nombre : n'est-ce pas l'essence de tout idéal ? La moralité ne consiste-t-elle pas avant tout, pour chaque volonté particulière, à se reconnaître un but en dehors d'elle-même, à se donner une tâche désintéressée ?

Ensuite, il n'y a aucune raison de croire que la perfection et le bonheur de notre descendance doive être un idéal moins efficace que n'importe quel autre et de moins d'autorité sur les consciences. Il suffit qu'il s'offre à nous comme obligatoire dans la mesure de nos forces, pour que nul ne soit en droit de s'en désintéresser. Toute prétention égoïste de satisfaire à la loi morale en travaillant uniquement à notre bien personnel, sans souci de celui des autres, est évidemment vaine et non avenue, du moment que la solidarité est notre condition ; car je ne puis ni m'améliorer ni me corrompre sans profit ou dommage pour autrui, et tout ce que je fais importe à d'autres, puisque tout ce que je fais a des suites. Pour être ainsi subordonnée à des fins très éloignées, la conduite individuelle reste-t-elle sans règle actuelle ? Tout au contraire. Le devoir est le même que dans toute autre hypothèse, et comporte pour l'individu toutes les mêmes sanctions. La *forme* n'en est ni moins catégorique, ni moins arrêtée, parce que la *matière* en est plus déterminée. Je dirais plutôt que, si quelque chose au monde est de nature à rehausser encore le prix de la vie et la majesté de l'obligation, c'est de voir qu'une vie n'est pas un épisode sans conséquence, mais que tout manquement à un devoir, toute violation d'un droit a des effets indéfinis, que tout bon vouloir, au contraire, produit un bien durable.

Et maintenant, on méconnaît, ce me semble, quelques-uns des traits les plus honorables de notre nature,

si l'on croit que tout le monde verra seulement dans la solidarité l'excuse qu'elle apporte à nos misères morales, nullement le surcroît de vigilance qu'elle nous demande; seulement les responsabilités qu'elle nous enlève, nullement celles qu'elle nous impose. Ceux qui sont de mauvaise foi et ne cherchent que des sophismes de justification, ne sont jamais en peine d'en trouver : la peur de leur en fournir serait une préoccupation puérile, dont la spéculation philosophique n'a pas à s'embarrasser. Nous avons montré déjà que les excuses sont suspectes dès qu'on se les applique à soi-même. Celles dont il s'agit ici sont, plus que toutes les autres, de cette catégorie d'excuses qui cessent d'être recevables par cela seul qu'on est assez éclairé pour les connaître. C'est aux sanctions sociales, aux sanctions positives, là où les autres font défaut, qu'il appartient de remettre dans l'ordre, au nom de la solidarité même, ceux qui allégueraient trop complaisamment la solidarité pour violer l'ordre (1). Quant aux autres, à ceux qui n'ont pas spéculé d'avance sur le bénéfice des circonstances atténuantes, quoiqu'ils y aient droit, quel mal y aurait-il à le leur accorder dans la mesure où le permet l'intérêt général? N'est-ce pas ce qu'on fait déjà, bien que sans *criterium* déterminé? On le ferait d'une façon plus réfléchie et plus sûre, une fois la solidarité bien comprise et ses lois bien établies : la société n'y perdrait rien, et la justice y gagnerait.

(1) Leibnitz faisait remarquer avec raison que la pénalité n'a de fondement solide et ne peut avoir d'efficacité que si la liberté est restreinte et liée à des conditions Dans l'hypothèse d'une liberté absolue, inconditionnée, illimitée, les peines seraient au moins inutiles. *Théodicée*, 1re partie, § 67; 3e partie, § 313, et *passim*. Leibnitz cite Bayle comme ayant professé la même opinion contre la *liberté d'indifférence*.

Et non seulement la force publique ne serait pas désarmée, pour être plus éclairée, on peut croire que, loin d'avoir à redoubler de rigueurs, elle aurait moins à intervenir, du jour où la solidarité morale serait universellement connue. Certainement, les natures décidément perverses seraient fort peu retenues dans le mal par la crainte de nuire à autrui ; mais combien de fautes, même graves, sont commises par des hommes plus légers que mauvais, qui manquent à s'observer surtout parce qu'ils se disent : Je ne fais de mal qu'à moi-même ! Si tout le système de l'instruction et de l'éducation publiques était réglé de façon à apprendre à ceux-là qu'il n'est point de cas où l'on ne nuise vraiment qu'à soi-même, que d'autres, avec nous ou sans nous, récoltent toujours ce que nous avons semé, que des lois inéluctables tendent à perpétuer et à amplifier les effets de notre conduite, que tout ce que nous faisons, enfin, importe à tous et influe sur ce qu'on fera après nous, — il est à croire que cette pensée, profondément gravée dans les esprits, ne serait pas toujours sans efficacité pratique. N'empêchât-elle qu'un très petit nombre de fautes, le gain serait considérable, car les lois mêmes de la solidarité se chargeraient de le multiplier. Le moindre bon vouloir fructifierait de la même manière qu'un capital placé à intérêt composé.

Ce n'est pas, il est vrai, l'intérêt moral de l'humanité considérée comme un tout, qui exercerait d'abord sur les volontés une influence appréciable ; mais plus les groupes sont étroits et plus les sociétés sont organisées, plus grand est le nombre des individus capables d'embrasser de tels touts par la pensée et d'en prendre à cœur le bien commun. La patrie, quand elle n'est pas

trop étendue, la cité, surtout la cité libre, où le rôle du citoyen n'est pas tout passif, inspirent parfois, même à des individus d'une culture morale médiocre, des sentiments désintéressés. Mais c'est principalement dans la famille, que la nature a prêté à la volonté, pour l'accomplissement des devoirs, le secours puissant des affections. Un père, une mère, peu sensibles peut-être au devoir abstrait, peu troublés par la pensée d'une chute purement personnelle, ne seraient pas toujours aussi indifférents aux suites de leurs fautes, s'ils voyaient nettement qu'elles ne peuvent manquer de retomber sur leurs enfants. Aucune pensée ne saurait être plus saine pour les parents, plus sûre gardienne de leur dignité, que la pensée de la solidarité morale, et notamment de l'hérédité. Pour peu qu'on vaille, on veut ses enfants meilleurs et plus heureux que soi, cela est de règle. Ce serait donc faire beaucoup pour l'amélioration de l'espèce humaine que de travailler à élucider, puis à répandre dans tous les esprits cette vérité : que nos fautes et nos vices compromettent nos enfants et sont pour eux semence de hontes et de maux, tandis qu'ils profiteront de nos mérites et vaudront mieux que nous avec moins de peine, si nous prenons la peine de valoir un peu.

II

La question du progrès moral, si débattue, prend maintenant pour nous un nouvel aspect.

Un progrès s'est-il accompli dans la moralité humaine durant les siècles passés ? Je l'ignore ; ou plutôt je le crois, mais je n'ai pas à l'établir ici ; je n'alléguerai sur ce point que des présomptions. — Un progrès peut-il

s'accomplir à l'avenir ? Je l'affirme. Il s'accomplira si nous le voulons, si nous sommes assez nombreux et assez fermes à le vouloir.

Le débat historique sur ce point offre un vif intérêt mais il est infiniment complexe, il demanderait d'immenses développements, supposerait l'érudition la plus vaste. Que l'on croie au progrès ou qu'on le nie, la première difficulté est de fixer le point de départ de notre espèce. Les uns (1) croient le trouver dans un état voisin de celui où l'on voit aujourd'hui les sauvages, mais plus bas encore, dans un état en somme tout animal, où manquaient à l'homme les éléments mêmes de la moralité. Les autres (2) soutiennent avec raison que l'état de nos sauvages est, comme le nôtre, un point d'arrivée, le produit de bien des siècles d'existence. Loin que cet état, disent-ils, soit le premier commencement de tout progrès, ce peut être aussi bien, c'est plus probablement le terme d'une longue décadence : terme vers lequel nous ne manquerions pas de nous acheminer nous-mêmes par la perversion graduelle de nos habitudes morales, l'oubli des méthodes scientifiques, la perte des arts, en un mot, par la déchéance générale qu'amènerait infailliblement une abdication prolongée de la raison et de la volonté.

Il est certain, en effet, que les lois de la solidarité individuelle, jointes à celles de la solidarité sociale, comportent et expliqueraient la chute définitive en sauvagerie, comme résultat et châtiment d'assez de fautes accumulées, tout aussi bien que le progrès moral indé-

(1) Darwin, la *Descendance de l'homme*, trad. franç., t. I, ch. III, p. 75 à 116. — Sir John Lubbock, les *Origines de la civilisation*; — et en général les moralistes anglais de l'école évolutionniste.

(2) Renouvier, *Op. cit.* — et *Critique philosophique*, 4e année, n° 38, etc.

fini, comme fruit et récompense des bonnes volontés accumulées. Mais il n'y a aucune conclusion à tirer de là, sinon que le progrès moral n'est point évident, n'est point nécessaire et ne peut être posé en dogme. Ceux qui affirment ce progrès restent tenus d'établir qu'il a eu lieu dans le passé et qu'il continuera vraisemblablement dans l'avenir. Mais s'il a eu lieu, ce n'est point par la seule force des choses, sans le concours des volontés; s'il peut se continuer et s'accélérer, ce n'est qu'à condition que le plus grand nombre d'entre nous le veuille. Il semble impossible, après la critique de M. Renouvier, de soutenir encore la thèse du progrès fatal et continu, du *Progrès quand même et quoi que l'on fasse.*

En revanche, la question ainsi posée, il paraît difficile de nier le progrès moral comme fait historique.

Sans doute, ce progrès ne s'est produit ni partout, ni toujours, ni uniformément. Il est très vrai que seuls quelques peuples privilégiés en ont donné le spectacle, et que, de ces peuples là même, pas un n'a échappé à la décadence. On nous montre avec raison les vieilles sociétés de l'Orient, immobiles depuis des siècles, emprisonnées dans leurs coutumes, vouées à des institutions mortelles pour la raison comme pour la liberté. Notre Occident lui-même a vu succéder à la civilisation des cités grecques et au droit romain le moyen-âge et la justice féodale. A Athènes, au temps des guerres médiques, la vie morale a été infiniment plus intense qu'en France au XIIe siècle de notre ère. Il y a eu dans la plus humble république de l'antiquité plus de justice et de raison, une plus grande autonomie de la personne humaine, une plus forte aspiration vers l'idéal juridique, qu'en Espagne sous Philippe II. Accordons tout cela,

quelques restrictions qu'on puisse faire, par exemple touchant l'esclavage. Accordons aussi que rien ne justifie l'hypothèse naïvement optimiste, suivant laquelle même les longues éclipses du droit et de la liberté seraient nécessaires au progrès, et la civilisation ne pourrait éclore qu'après ces obscures périodes d'incubation. Bien que le rôle de l'historien soit de tout comprendre, une thèse qui ne va pas à moins qu'à l'approbation de tout fait accompli nous est suspecte : une philosophie de l'histoire qui justifie indistinctement toutes choses et tout le monde nous semble par trop complaisante. — Mais de ce que le progrès moral n'était point nécessaire, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas réel; de ce qu'il n'a eu lieu ni partout à la fois, ni sans interruption, ce n'est pas à dire que, tout compte fait, il ne se soit pas accompli.

N'essayons pas de remonter aux origines : en tout, le premier commencement nous échappe. Kant avoue lui-même qu'il fait une construction purement théorique, lorsqu'il essaie de retracer le *commencement probable de l'histoire de l'homme* (1). Avec lui toutefois et avec ses disciples français, nous croyons qu'il est d'une méthode prudente, dans la question qui nous occupe, de ne prendre l'homme que tout pourvu, au moral comme au physique, des traits essentiels de l'humanité, des caractères spécifiques actuellement universels et, semble-t-il, irréductibles. Peu importe de quelle manière l'homme est apparu sur la terre, qu'il ait été formé tout d'un coup de toutes pièces, ou que, par une longue suite de transformations, il se soit préalablement élevé de quel-

(1) *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786 ; Ed. Hartenstein, t. IV, p. 315.

que rang inférieur jusqu'à l'humanité ; nous n'avons pas à remonter au delà du jour où il possède, au moins en ébauche, de quelque manière qu'il les ait reçus ou acquis, les attributs fondamentaux dont la réunion seule fait l'homme, au témoignage unanime des philosophes et des naturalistes.

Les fouilles géologiques ont fait découvrir jusque dans les couches profondes du terrain quaternaire, et même dans les gisements de l'époque tertiaire, des ossements que les savants s'accordent à reconnaître pour des débris humains, voilà un fait. La paléontologie a donc des signes différentiels auxquels, sur l'examen de quelques os, elle distingue sûrement le squelette de l'homme. C'est cet homme fossile qui doit être pour nous l'homme *primitif*, si nous voulons attacher à ce mot un sens déterminé et, autant que possible, scientifique (1). Or, à côté de ses ossements, on retrouve les outils et les armes dont il se servait, les ornements dont il se parait, les traces du feu qu'il allumait, jusqu'aux débris de ses repas. L'archéologie préhistorique, qui recueille, classe et interprète ces signes des premières civilisations, peut en déterminer l'ancienneté relative et l'ordre de succession. Nous ignorons à combien de siècles avant nous peut remonter l'existence de cet ancêtre, qui luttait avec la hache de silex taillé contre l'ours des cavernes; mais nous savons qu'il est antérieur à l'époque de la pierre polie, laquelle précède de beaucoup, du moins pour une même région, l'âge des métaux. Le progrès matériel et, si l'on peut dire, économique est donc certain.

(1) Voir les ouvrages spéciaux, qui sont en grand nombre; v. notamment *L'espèce humaine*, de M. de Quatrefages.

Le progrès moral, bien qu'on ne puisse le constater aussi directement, résulte dès lors d'une induction légitime, ou du moins de toutes les analogies.

Ne peut-on, en effet, d'après les données que nous avons, reconstituer approximativement l'état mental de l'homme fossile? De même que certaines lois zoologiques, particulièrement la loi de corrélation des organes, rendent possible la reconstitution du corps entier par l'examen de quelques parties, ne pourrait-on pas, quoique avec plus de difficultés et plus de chances d'erreur, restituer à peu près l'état moral de l'homme primitif, sur quelques traits saillants indiqués clairement par son genre de vie? N'y a-t-il pas aussi en psychologie une loi de corrélation des dispositions mentales et des facultés? J'admettrais donc que cet homme fossile, puisqu'il avait un commencement d'industrie (1) et pratiquait déjà certains échanges (2), possédait à l'état rudimentaire l'essentiel de nos facultés: un esprit inventif, le langage, quelque sociabilité, et au moins ce qu'il fallait de moralité pour rendre possibles une certaine union, un certain échange de services.

Mais de toutes ces qualités, rien ne nous autorise à attribuer à nos ancêtres des cavernes plus que le strict nécessaire. Si leur misère profonde et l'insécurité de leur existence ne nous donnent pas le droit de conclure à la perversité de leur caractère, elles constituent encore moins une présomption en faveur de leur moralité. On

(1) V. Broca. Conférence faite à Bordeaux en 1872 (2e session de l'Association française pour l'avancement des sciences).

(2) Dans des grottes situées tout à fait à l'intérieur des terres, on a trouvé, avec des ossements de la plus haute ancienneté, des parures de coquillages marins, provenant nécessairement de quelques rivages fort éloignés. De Quatrefages, *L'espèce humaine*, p. 241-242.

a peine à comprendre comment ils auraient pu être, en fait, dans cet état de parfaite *innocence* d'où M. Renouvier semble faire partir notre espèce. Innocence quant aux intentions, soit; car de leurs intentions nous ne pouvons rien savoir, ignorant même celles de nos contemporains et de nos proches. En ce sens purement subjectif, il y a lieu de croire en effet qu'ils étaient trop pressés par le besoin, trop incultes et trop incapables de réflexion, pour être pervers à proprement parler: leur immoralité n'était sans doute le plus souvent qu'*amoralité,* si je puis dire. Mais cela même est une ressemblance entre eux et les sauvages d'aujourd'hui, et non un signe de supériorité. Quant à leurs mœurs, à leurs usages pratiques, à leurs relations entre eux, toutes choses qui relèvent aussi de la moralité (et les seules choses dont il puisse être question, quand on parle de la moralité d'autrui), nous ne pouvons nous les figurer, selon toutes les analogies, que fort grossières et peu conformes à notre idéal rationnel. Bien des vertus sans doute étaient déjà compatibles avec ces rudes conditions d'existence : le courage, la patience, l'énergie à supporter les privations et les souffrances, le mépris de la mort; sans parler des vertus plus douces, comme le dévouement maternel, commandé par la nature avant de l'être par la raison. Mais, que de violences contre les personnes, que d'injustices, que d'actes cruellement égoïstes ne devait-on pas commettre sous l'empire du besoin ! Combien il est probable que la plupart des devoirs n'étaient pas même soupçonnés, que la plupart des droits n'étaient ni respectés, ni reconnus !

C'est en cet état que je ne puis m'empêcher de me figurer l'homme fossile, état plus voisin de celui où

nous voyons les sauvages que de tout autre à nous connu. S'y était-il élevé de quelque degré plus infime encore, y était-il tombé de quelque degré supérieur? Je n'en sais rien. Je m'interdis de remonter par l'hypothèse au delà de cette sauvagerie préhistorique, dont je puis me faire une idée par l'induction. La question du progrès moral se ramène à savoir, si la moralité moyenne de l'humanité est, ou n'est pas, supérieure aujourd'hui à ce qu'elle pouvait être au temps où l'Europe occidentale était habitée par l'homme des cavernes. Si elle est supérieure, on dira qu'elle s'est *élevée*, ou qu'elle s'est *relevée*, selon que l'on regardera cet homme fossile comme l'homme primitif, ou comme un être déjà déchu; mais dans les deux cas il y aura eu progrès. — Or c'est ce qui semble incontestable.

« ... Le rôle de l'erreur et de la méchanceté décroît à proportion que l'on s'avance dans l'histoire du monde. Les sociétés deviennent de plus en plus policées, et j'oserai dire de plus en plus vertueuses (1). » Cette affirmation d'un savant serait, je crois, prouvée par les faits, si une question si vaste n'était pas nécessairement oiseuse, faute de données assez précises, et faute d'accord sur les principes. Selon les principes posés dans la première partie de cette étude, il y a eu progrès moral de deux manières : progrès dans la conduite, car le devoir a été de mieux en mieux entendu, et un plus grand nombre d'actes sont aujourd'hui conformes à l'ordre que prescrit la raison; progrès dans les consciences, car un plus grand nombre de volontés se préoccupent de l'ordre et de la règle, se soucient d'agir *par devoir*.

(1) Berthelot, article de la *Revue des Deux-Mondes*, reproduit par Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 235.

Sur les deux points on ne peut prendre un meilleur *criterium* que les formules de Kant. Peut-être n'expriment-elles encore que d'une façon incomplète l'idéal où doit tendre l'activité de l'homme; mais, si elles ne fixent pas le dernier terme de la perfection humaine, elles marquent à coup sûr la direction qu'il faut prendre pour en approcher. Le progrès ira peut-être au delà du but qu'elles nous assignent, mais elles indiquent au moins une étape de la route.

Or, lentement, irrégulièrement, tantôt d'instinct et comme à tâtons, tantôt guidée par quelques consciences supérieures, l'humanité en somme s'est notablement avancée dans cette voie. En fait, les actes qu'on se permet communément sont aujourd'hui moins funestes que par le passé et moins grossiers. Les personnes sont plus généralement respectées; les usages sanglants sont moins nombreux, les attentats de tous genres contre le droit naturel plus réprouvés et plus rares. Les peuples qui se partagent aujourd'hui l'empire du globe ont tous dans leur législation, si imparfaite qu'elle soit encore, des lois qui mettent notre civilisation occidentale bien au-dessus de ce que furent le monde grec et le monde romain aux meilleures époques de leur histoire. Qu'on songe notamment aux lois réglant le sort des prisonniers de guerre, la condition des femmes et des enfants. Nous en avons même qui protègent l'animal contre notre propre brutalité, tant s'est étendu le respect de la vie. Bref, un nombre immense d'êtres humains ont aujourd'hui des idées et des sentiments qui faisaient défaut à nos lointains ancêtres, quoiqu'ils eussent les dispositions voulues pour y parvenir. Le niveau moyen de la moralité s'est donc élevé.

Et il ne s'est pas élevé seulement en ce sens, que les mœurs se sont adoucies. La *forme* du devoir est devenue plus nette, en même temps que la *matière* en devenait plus pure. Non seulement plus de personnes sont « traitées comme fins, » mais plus d'actions sont inspirées « par des maximes dignes d'être érigées en lois universelles. » A mesure que la vie a été mieux réglée, la pensée d'une règle de vie est devenue plus générale et plus précise ; à mesure que l'idéal a été mieux entendu, il a pris plus de place dans l'esprit de l'homme, plus d'empire sur sa volonté. Ce n'est pas, j'imagine, un paradoxe, de soutenir qu'il y a aujourd'hui dans la seule France un nombre infiniment plus grand que dans tout l'Empire romain, d'esprits qui s'interrogent sur la destinée humaine, le droit et le devoir, et que tourmente le souci du mieux. La question même du progrès, qui est récente, est déjà un indice, et peut-être le plus sûr, d'un progrès accompli (1).

Comment s'est fait ce progrès moral, bien des philosophes ont tâché de le dire (2). Ils n'ont pas signalé, que je sache, une seule cause probable du perfectionnement de notre espèce, qui ne se ramène, plus ou moins directement, aux actions et réactions qu'on a étudiées ici sous

(1) « C'est déjà avoir fait un grand progrès que de souhaiter d'en faire. » Rollin, *Traité des études*, VI, ch. I, 1re partie.

(2) Kant, *Muthmasslicher Anfang....* — Buckle, *History of civilisation in England.* — Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations.* — Sumner Maine, *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes.* — Tylor, *La civilisation primitive.* — Lubbock, *Les origines de la civilisation;* etc., etc. — V. dans Fr. Bouillier, *Morale et Progrès*, la bibliographie de cette question. L'ouvrage le plus récent sur la matière est à ma connaissance celui de M. Stanilan Wake : *The Evolution of Morality, being an history of the Development of moral culture.* 2 vol., Lond., 1878; c'est plutôt un immense recueil de faits qu'une étude théorique.

le nom de solidarité morale. La solidarité rend compte à la fois des avancements et des reculs; elle explique et les arrêts, partiels ou temporaires, et les grandes chutes de certains peuples, et les soudains élans de certains autres.

Évolution lente et révolutions subites, voilà les deux formes que prend, à la fois ou tour à tour, tout le mouvement des choses humaines : deux modes de changement qui ne s'excluent pas, mais qui s'ajoutent, qui peuvent, combinés, aboutir aussi bien à l'extrême dégradation qu'à une amélioration inespérée, mais qui en somme, et à voir tout l'ensemble du passé humain, autant que nous pouvons en juger, ont produit plus de bien que de mal. Or, évolution et révolutions, en mieux ou en pis, s'accomplissent précisément par les causes et selon les lois indiquées dans cette étude. Comme moteur, la spontanéité humaine, c'est-à-dire la liberté avec ses organes essentiels : dans l'ordre intellectuel, la raison, dans l'ordre émotionnel, le sentiment. Là est la source de toute invention et innovation morale. Puis, pour fixer et conserver les innovations, pour amplifier et accumuler les effets de la liberté, l'habitude, l'hérédité (1), l'éducation, la sympathie, l'imitation, la cou-

(1) L'hérédité des modifications acquises, du moins quand ces modifications sont profondes et ont eu le temps de devenir organiques, ne fait pas de doute pour les physiologistes. On connaît l'expérience célèbre par laquelle M. Brown-Sequard a montré que, chez le cochon d'Inde, l'épilepsie due à une lésion artificielle est héréditaire. — Si les modifications organiques produites par le changement de climat n'étaient pas transmises et fixées par l'hérédité, l'acclimatation ne serait point possible. — Cl. Bernard, interrogé sur ce point, se prononçait nettement pour l'hérédité de certaines acquisitions : il citait notamment ce fait, que les chevaux sauvages ne trottent pas naturellement (les seules allures naturelles du cheval sont le pas, le galop et l'amble), mais qu'on en trouve aujourd'hui en Amérique qui trottent en liberté : ce sont les descendants de chevaux domestiques amenés par les Espagnols, et qui ont fait retour à

tume. Toutes ces dernières causes tendraient à produire l'immobilité et l'uniformité ; mais la spontanéité est, au contraire, une cause perpétuelle de variation. De l'union ou du conflit de ces forces d'inertie avec cette force d'impulsion, résultent toutes nos acquisitions durables en fait de sentiments, de jugements et d'usages moraux.

C'est ce qui nous explique que le progrès ait été à la fois possible et si difficile. Car, d'une part, toute bonne volonté porte ses fruits, non seulement pour l'individu, mais pour son milieu et sa descendance, et l'effort moral n'est pas détruit aussitôt que produit, toujours aussi pénible, toujours à recommencer. Mais d'autre part, les fautes aussi tendent à prolonger leurs effets dans le temps et à les étendre dans l'espace : de là la difficulté croissante qu'il y a pour la liberté à triompher du mal qu'elle a fait ou laissé faire, quand il s'est une fois consolidé et généralisé (1).

Le progrès moral n'a donc pu avoir lieu que si les bonnes volontés l'ont emporté en nombre et en énergie sur les mauvaises. Toutefois, il semble que la nature ait dû favoriser ce résultat, quoiqu'elle n'eût pu l'atteindre

l'état sauvage. — Darwin prétend que, dans les cirques, les petits des animaux bien dressés sont notoirement d'une docilité particulière et d'un dressage plus facile que les autres; et il est certain enfin que toute domestication est un exemple de dispositions acquises devenues héréditaires.

(1) Rien ne fait aussi bien comprendre que l'étude de la solidarité l'importance morale des révolutions, les suites qu'elles ont et les empêchements qu'elles rencontrent. Elles ne manquent jamais d'avoir des effets graves et durables; mais ce ne sont ni toujours, ni tout à fait, ni exclusivement ceux que leurs auteurs en attendent. Elles ne font ni tout le bien qu'on espère d'abord, ni tout le mal que l'on craint. Dans leurs élans vers un meilleur état juridique, elles sont retardées par la coutume, par l'inertie des consciences ; dans leurs violences destructives, elles se heurtent bientôt aux résistances combinées de la raison de l'habitude.

toute seule. Elle vient en effet par ses lois mêmes au secours du bon vouloir persistant et du progrès commencé, et elle tend à éliminer comme d'elle-même l'extrême perversion.

Nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, toute amélioration morale est, en dépit des apparences contraires, une supériorité même dans l'ordre temporel. Dans la lutte pour l'existence, soit entre individus d'un même groupe, soit entre sociétés rivales, il ne se peut pas que la moralité ne constitue pas un avantage, au moins en certains cas. Comment la bonté, qui inspire si généralement la sympathie, comment la droiture, qui est une si grande sécurité pour les intérêts, quand elle n'imposerait ni respect ni admiration aux consciences, ne seraient-elles pas des forces pour ceux qui les possèdent? Principes d'union, elles facilitent et font durer tous les genres d'associations et d'alliances, et par là ne peuvent manquer d'être des puissances. Il y a donc à la longue une *sélection naturelle* des meilleurs (1). Au contraire, le vice est infailliblement une faiblesse, même quand il paraît d'abord être une force. Il s'use en exerçant son action dissolvante. L'individu ou le groupe qu'il envahit complètement est condamné. Cela est vrai non seulement des vices positifs, ou emplois immoraux et funestes de l'activité, mais aussi de cette autre espèce

(1) « La préférence des femmes agissant résolument dans une direction donnée affecterait par la suite le caractère de la tribu, » dit Darwin (*Descendance*, tome II, p. 406). Or il ne suffit pas à la femme que l'homme qui la recherche soit beau et fort; peu importerait qu'il fût capable de la protéger, s'il n'était pas à présumer qu'il le voulût. Elle doit donc porter sa préférence, au moins dans les cas où tous les autres avantages sont égaux, sur les meilleurs. Si donc la *sélection sexuelle* est vraisemblable, c'est surtout en faveur des qualités morales qu'elle a dû et doit encore se produire, quoique bien des causes viennent en altérer le résultat.

d'abaissement moral, qui consiste dans l'immobilité mentale et la perte de toute liberté.

Mais c'est trop insister sur les conditions probables qui ont rendu possible le progrès. Ce qui nous importe, ce n'est pas ce progrès passé, si capricieux, si lent, qu'on a pu le nier ; c'est le progrès futur, auquel nous sommes tenus de travailler. Or, que l'on pense ce qu'on voudra de l'action exercée dans le passé par toutes les causes que je viens de rappeler, ce qui n'est pas douteux, c'est leur efficacité possible dans l'avenir. N'importe comment on juge par rapport aux âges précédents l'état actuel de l'espèce humaine, il est certain qu'on peut l'améliorer, si on le veut, par l'emploi bien combiné des diverses forces en jeu dans la solidarité morale. « C'est à la science à prendre l'œuvre au point où la nature l'a laissée (1). »

III

Imaginons un homme bien pénétré de son devoir, et le faisant consister à préparer, autant qu'il dépend de lui, l'avènement d'une humanité aussi bonne que possible, bonne et heureuse, car à la limite ce serait tout un. Si cet homme ne perdait jamais de vue la solidarité, et se comportait toujours en conséquence ; s'il tâchait avant tout de s'amender lui-même, en se donnant de bonnes

(1) Renan, *Dialogues philosophiques*, IIIe dialogue, p. 115... « Une large application des découvertes de la physiologie et du principe de sélection pourrait amener la création d'une race supérieure, » dit encore M. Renan. A mes yeux, ce sont aussi et plutôt les lois de la psychologie, lesquelles sont dès maintenant applicables ; et le but est d'élever l'humanité tout entière à un niveau supérieur, non de créer une race supérieure dans l'humanité.

habitudes, mais en gardant aussi avec un soin jaloux sa liberté d'esprit (1); si, en toutes circonstances, surtout à chaque crise de sa vie, il songeait qu'il s'engage pour toute la suite (2), et qu'il y a toujours urgence pour lui à se corriger de ses défauts de peur qu'ils ne s'aggravent, à acquérir les qualités qui lui manquent de peur que plus tard ce ne soit impossible, — il est clair qu'un tel homme aurait, comme individu, toute la valeur morale que comporterait sa nature.

Il aurait du même coup la meilleure influence possible sur son milieu. Dans la famille, dans l'État, dans tous ses rapports avec quelque personne que ce soit, il ne donnerait et n'imiterait jamais que de bons exemples, n'éprouverait et n'inspirerait que des sympathies de bon aloi, tendrait toujours, de toutes les manières, à rectifier pour sa part l'opinion et la coutume, par conséquent à élever autour de lui le niveau général de la moralité. Et il ne serait pas obligé pour cela de rien abandonner de ses droits. Au contraire, c'est contribuer au bon ordre général que de faire respecter en soi la dignité humaine, et il est bon que les violents et les fourbes le soient le moins possible impunément.

Enfin, par hypothèse, il ne serait pas moins soucieux de l'avenir que du présent : il s'inspirerait donc en tous cas de la pensée de l'hérédité morale, car, y eût-il moins de raisons d'y croire qu'il n'y en a, il faudrait encore, à tout hasard, la tenir pour vraie dans la pratique. Il

(1) « Le sage doit retirer son âme de la presse et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses. » Montaigne, liv. I, chap. XXII.

(2) Βουλεύου πολλὰ πρὸ τοῦ λέγειν τι ἢ πράττειν. Οὐ γὰρ ἕξεις ἄδειαν ἀναχαλέσεσθαι τὰ λεχθέντα ἢ τὰ πραχθέντα. Épictète, fragments, éd. Didot. « Délibère avec soin avant de parler ou d'agir, car il ne sera plus en ton pouvoir de ravoir tes paroles ni tes actes. »

se regarderait comme obligé envers ses enfants, avant même qu'ils fussent au monde. Il voudrait fonder une famille, la façon même dont il entendrait la destinée humaine lui en ferait un devoir; mais il n'entreprendrait cette tâche qu'après s'en être rendu digne, bien résolu à la prendre au sérieux. A tout ce qui, dans cette œuvre, dépend de son choix, il apporterait donc une prudence scrupuleuse (1). L'incertitude où l'on est touchant la part à faire à l'hérédité et la part à faire à la première éducation dans le naturel des enfants, lui serait, non un prétexte à se désintéresser de l'une et de l'autre, mais une raison de songer à toutes deux. Il ne croirait pouvoir ni commencer trop tôt, ni conduire avec trop de vigilance l'éducation de ses enfants. Bien que l'éducation soit un art, où nulle règle générale ne peut tenir lieu du tact, de la finesse et de l'inspiration personnelle, il y procéderait pourtant par principes : il voudrait avant tout faire régner la règle et obtenir l'ordre; mais il chercherait à l'obtenir, autant que possible, de la liberté même, n'oubliant pas que l'autonomie est l'essence de la moralité (2).

(1) C'est une remarque bien ancienne, que la plupart des hommes sont sur ce point d'une extrême insouciance morale, moins sévères dans leurs propres alliances que dans le recrutement de leurs troupeaux ou de leurs meutes. « Imprudents que nous sommes, s'écrie déjà Phocylide, on nous voit courir toutes les maisons d'une ville pour nous procurer des coursiers de race généreuse, des taureaux vigoureux et des chiens ardents à la chasse; mais nous ne prenons aucune peine pour trouver une femme vertueuse. » *Sentences*, LXXXVII. — Cf. Platon, *République*.

(2) Personne n'a exprimé comme Montaigne cette règle fondamentale de l'éducation. « Je veux qu'il ne laisse à faire le mal ny à faulte de force, ny de science, mais à faulte de volonté.... » « Qu'il puisse faire toutes choses, et n'aime à faire que les bonnes.... » « En tout et partout, il y a assez de mes yeulx à me tenir en office; il n'y en a point qui me veillent de si près, ny que je respecte plus. » *Essais*, liv. I, chap. XXII.

Supposons maintenant que cette conduite se généralise, que ce ne soit plus seulement un homme, mais cent, mais mille, qui se persuadent assez des lois de la solidarité pour s'en inspirer dans tous leurs actes; figurons-nous, je ne dis pas tous les individus d'un groupe, ni même une élite imaginaire, mais simplement les bonnes volontés aujourd'hui existantes parmi nous, désormais orientées vers cette fin commune, le perfectionnement moral de l'espèce, et éclairées sur les moyens d'y concourir le plus efficacement : qui peut douter que le résultat ne soit excellent, même avant beaucoup de générations? Le mieux se ferait d'abord sentir dans un cercle étroit; mais de proche en proche il s'étendrait des familles à la communauté civile, puis des états à la grande société humaine. Puis réciproquement, à mesure que la collectivité, petite ou grande, serait assainie et purifiée par la bonne initiative de quelques-uns, elle agirait à son tour sur les autres avec toutes les puissances dont elle dispose.

Ici se pose une question délicate : dans quelle mesure l'État, qui, par la législation et la pénalité, dispose en vers ses membres pris à part d'une force directement contraignante, devrait-il en faire usage contre eux au nom de la solidarité? L'expérience prouve qu'en général ceux qui détiennent le pouvoir ne sont que trop tentés d'en user : que sera-ce s'ils peuvent alléguer, outre l'intérêt temporel de la communauté, son intérêt moral?

Il est certain que législateurs et magistrats auraient, plus que personne, des enseignements pratiques à tirer d'une théorie complète de la solidarité. De la simple esquisse qui précède, résultent déjà plus d'une indication utile. Le devoir de protection à l'égard des mi-

neurs, la nécessité de préserver les parties saines de la communauté de la contagion des parties corrompues, l'importance d'un bon système d'éducation et d'instruction publiques (1), etc., apparaissent plus nettement et frappent davantage, dès qu'on se rend bien compte de l'action de chacun sur la destinée de tous.

A considérer en particulier la solidarité historique, on aura ce double avantage, de ne point s'en faire accroire sur l'efficacité des brusques ruptures avec le passé, et de comprendre d'autant mieux comment on doit, comment on peut, préparer de longue main l'avenir.

Sans doute aussi certaines améliorations sembleront désirables et s'accompliront peu à peu dans nos coutumes judiciaires, quand on songera plus à la délicatesse qu'il faut apporter dans le maniement des sanctions pénales. Car rien n'est si facile que de perpétuer, d'aggraver même, par l'emploi maladroit de ces armes défensives, le mal qu'elles ont pour but de combattre. La répression opportune et exemplaire des fautes graves peut amender le coupable en même temps que protéger la société ; mais tant s'en faut qu'il y ait toujours avantage à punir. Tous les ménagements compatibles avec la sécurité publique sont dus, par exemple, aux jeunes coupables. Avertis sévèrement, ils peuvent se relever d'une pre-

(1) V. *Supra*, Ire partie, p. 122 et suivantes, l'influence de la culture intellectuelle sur la moralité. L'éducation a beau être fort distincte de l'instruction, on a beau exagérer parfois le profit à attendre pour l'amélioration des hommes de la seule culture de l'esprit, rien ne justifie le paradoxe bien autrement dangereux de ceux qui, comme Herbert Spencer (*Introd. à la science sociale*), vont presque jusqu'à proclamer inutile la diffusion des lumières. L'instruction ne suffit pas, mais elle est nécessaire, pour que l'homme vaille tout ce qu'il doit valoir. Toutes choses égales, les plus éclairés font plus de bien et se guident mieux. Comment le développement de l'intelligence ne serait-il pas une partie essentielle du développement total de l'homme?

mière chute; flétris d'une peine infamante, ils ne le pourraient plus. On ne saurait trop prendre garde de les perdre irrévocablement, en leur fermant sans nécessité tout retour dans un milieu sain. Combien d'honnêtes gens il existe, dans le passé desquels il y a des fautes inconnues, des hontes, qui, divulguées, les eussent exclus pour toujours de l'estime générale, tandis qu'ils les ont plus que réparées!

On ne peut pas, il est vrai, par crainte de soustraire les coupables à l'influence salutaire de la société, laisser la société exposée à leur influence délétère. Au moins faudrait-il faire en sorte qu'à l'expiration de leur peine, il ne fût pas impossible à ceux d'entre eux qui le voudraient de se réhabiliter. Trop souvent, au contraire, dans la situation matérielle et morale où ils se trouvent en rentrant dans la société, ils n'ont pas d'autre ressource que de commettre de nouveaux délits, d'oser plus et mieux (1).

Il est donc bon que les pouvoirs législatif et judiciaire ne perdent pas de vue la solidarité : ils ne sauraient trop s'en inspirer. A une condition, toutefois : c'est de ne pas franchir les bornes du droit de légiférer et du droit de punir.

(1) Voir dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1878, une étude de M. Othenin d'Haussonville sur *Les enfants pauvres en Angleterre, l'abandon et le vagabondage*, etc... L'auteur met bien en lumière et la nécessité de protéger les coupables libérés, pour les empêcher de retomber, et la difficulté de le faire sans dépasser le but. C'est surtout aux femmes et aux enfants des criminels que la solidarité fait une situation digne de toute la sollicitude sociale. — M. Wyrouboff a émis cette idée originale : qu'on pourrait, sans diminuer la sécurité générale, atténuer quelques-uns des effets indirects par lesquels le châtiment des coupables atteint des innocents, en remplaçant dans beaucoup de cas la prison par un livret personnel fait en double, où tout serait noté, et dont un exemplaire, à la disposition du public, pourrait être consulté en toute occasion.

La société civile étant essentiellement une association défensive, le droit des personnes, qu'elle a pour fin de protéger dans leur liberté et dans leurs biens, sera toujours une limite inviolable à la contrainte légale. Il n'y aura jamais de restrictions légitimes au droit d'un individu, que celles qu'exige le droit des autres. L'organisation civile et politique n'a pas pour but de faire régner toutes les vertus, mais de garantir toutes les libertés en les conciliant le mieux possible. De là cette règle générale, que la gravité des phénomènes de solidarité morale renforce, loin de l'altérer : La loi intervient toujours légitimement pour faire respecter les droits, jamais pour imposer la perfection. En d'autres termes, l'autorité civile peut me contraindre à ne pas faire de ma liberté un usage qui compromette celle d'autrui ; elle peut et doit m'empêcher par tous les moyens justes de corrompre la communauté dans le présent ou pour l'avenir; mais il ne lui appartient ni de me forcer à améliorer les autres, ni de m'interdire les chutes individuelles.

L'expérience et la théorie s'accordent d'ailleurs à faire voir que ce serait pure duperie, de prétendre obtenir le perfectionnement moral par une violence exercée sur les volontés. Tentative contradictoire, aussi longtemps que la bonne volonté sera l'élément principal de la valeur morale. Il est bien vrai qu'une manière d'agir d'abord involontaire peut devenir volontaire après coup, passer à la longue du domaine des faits dans celui des intentions : car, ainsi que nous l'avons vu, les pratiques qui ne procèdent pas de maximes morales auxquelles elles soient conformes, tendent à en engendrer de conformes à elles-mêmes. Mais, si c'est là une raison pour régler

la conduite de la façon la plus sage possible toutes les fois qu'on a le droit de la régler, ce ne peut être une raison pour légiférer sans scrupules et sans bornes, au mépris du droit des personnes. Le perfectionnement graduel et indéfini de notre espèce est l'idéal sans doute; mais il ne peut être, par définition, que l'œuvre des volontés bonnes concourant à cette fin, et l'emportant de plus en plus sur les mauvaises.

Est-ce à dire que l'autorité civile ne puisse rien pour favoriser l'évolution morale? Au contraire, elle a deux moyens d'y travailler. Le premier, en quelque sorte négatif, serait la répression constante et vigoureuse de tout désordre moral tombant sous le coup des lois, particulièrement quand il y a lieu d'en craindre la contagion. Car, si la solidarité, en tant qu'elle atténue la culpabilité individuelle, commande un surcroît d'indulgence partout où l'indulgence est sans inconvénients, la même solidarité, en tant qu'elle menace de multiplier les effets de l'immoralité impunie, commande et justifie un surcroît de rigueur, dès que la rigueur est nécessaire (1). Le second moyen d'action de la puissance publique, moyen positif, à la fois plus efficace que le précédent et d'une application moins délicate, c'est l'éducation et surtout l'instruction de la jeunesse. Si grande qu'on fasse sur ce point la part de l'initiative privée et de la liberté, on ne peut nier que la direction, tout au moins le contrôle de l'éducation nationale, ne figure au premier chef parmi les grands intérêts de la

(1) « Nec refert scelus unde cadat, scelus esse fatendum est. »
« Hoc quoque fatale est, sic ipsum expendere fatum. »
MANILIUS, liv. IV.

C'est la réponse méritée, bien qu'un peu dure, qu'il faudrait faire aux coupables qui se donneraient eux-mêmes comme victimes de la solidarité.

communauté, donc parmi les attributions légitimes de l'État. Le principe du *laisser-faire* peut être le vrai en économie politique (encore ne va-t-il pas, là même, sans restrictions), parce qu'on peut s'en fier à l'ardeur et à la vigilance des intérêts; mais, en fait de culture spirituelle, plus le besoin est grand, moins il est senti; plus le mal est profond, moins le malade songe à appeler le remède. L'État ne peut donc se reposer sur les particuliers du soin de répandre les lumières indispensables au bien public. Il doit au moins veiller à ce qu'aucun membre de la société ne soit élevé dans l'ignorance, et à plus forte raison dans la méconnaissance du droit commun (1). Dès lors, régulateur suprême et dispensateur principal de l'instruction, l'État possède par là le plus puissant moyen d'action sur la moralité publique. Il peut faire mieux qu'imposer le progrès moral par la force (entreprise, je le répète, contradictoire), il peut le préparer, il peut y contribuer à coup sûr, en formant des générations qui le prennent à cœur et qui en connaissent les conditions. Le mieux serait ainsi réalisé sans contrainte, ou par le seul emploi de la contrainte strictement nécessaire, strictement légitime; il serait l'œuvre des consciences libres. On l'obtiendrait en suscitant, puis en dirigeant par une culture méthodique, un nombre toujours croissant de bonnes volontés.

Ces bonnes volontés individuelles, une fois pénétrées du but à atteindre et éclairées sur les moyens généraux, rivaliseraient sans doute de zèle ingénieux dans la pratique, se montreraient inventives à l'envi. L'influence des femmes serait particulièrement efficace, du jour où

(1) Voir sur ce point un admirable discours de Macaulay à la Chambre des communes en 1847.

leur concours serait acquis à l'œuvre de l'amélioration commune. Non seulement la *sélection* des meilleurs, qu'elles ont opérée de tout temps d'une manière indirecte, confuse, tout instinctive, pourrait, accomplie sciemment, donner une meilleure direction à l'émulation qu'elles font naître : dans la famille, qui est leur vrai domaine, par la première éducation, qui est leur œuvre exclusive, il ne tiendrait qu'à elles d'être les agents par excellence du progrès de la moralité.

Une création utile, entre toutes, dont elles pourraient prendre l'initiative, serait celle de registres de famille, où la vie de chaque membre serait retracée à grands traits, où seraient soigneusement relatés les événements notables, les grandes crises physiques et morales et tous les incidents de quelque importance. Rien ne pourrait fournir des indications plus précieuses pour la direction des enfants. Cette science des caractères, dont j'ai parlé plus haut, et qui seule donnera une base certaine à l'éducation, ne pourra pas être constituée solidement, ne dépassera point la phase des remarques purement empiriques, tant que les psychologues n'auront pas de tels recueils de faits, pour servir de matière à leurs analyses et de contrôle à leurs hypothèses.

C'est surtout quand on considère les principaux *desiderata* de la moralité humaine dans l'état actuel des choses, qu'on sent l'impossibilité d'obtenir le progrès ultérieur par la force, et la nécessité de faire appel plutôt à la raison. En effet, le domaine de la morale sociale, le seul où la législation intervienne légitimement et utilement, est aussi celui où ont été accomplis les plus grands progrès, et où il reste le moins à faire (1).

(1) Les devoirs *envers autrui*, du moins dans un cercle borné, semblent avoir

Si grand que soit encore le nombre des fautes, et des crimes même, auxquels donnent lieu les relations civiles et domestiques, il est certain que la majorité des hommes, du moins dans les pays civilisés, ont acquis sur ce point un degré relativement élevé d'innocence. Les grandes et flagrantes violations du droit ne sont plus que l'exception dans les relations ostensibles des personnes entre elles : une place immense y est donnée à la bonté et à la bienfaisance. La répression de plus en plus assurée des attentats, une législation de moins en moins imparfaite, ouverte à toutes les améliorations, puisqu'elle permet à toutes les plaintes de se faire jour et à tous les intérêts de se faire entendre, voilà sans doute des moyens suffisants pour effacer, avec le temps, ce qu'il reste encore d'iniquités dans nos rapports domestiques et sociaux. Mais c'est dans la conduite individuelle, d'une part, et, de l'autre, dans les relations internationales, que la moralité générale est restée la plus défectueuse. Les devoirs de dignité personnelle sont souvent enfreints par ceux de nous qu'on croit les meilleurs. Les injustices les plus violentes, les pires explosions de barbarie, semblent naturelles et permises dans les conflits entre nations. Or la force des lois ne peut pénétrer dans le secret des consciences : elle ferait infiniment plus de mal que de bien, si, non contente

été compris et pratiqués avant les devoirs *individuels*; et, parmi les devoirs sociaux, les plus particuliers sont sentis avant les plus généraux. Le vol et le meurtre sont défendus comme crimes entre membres de la même tribu, bien avant d'être réprouvés comme universellement condamnables. La pudeur intime, le respect de soi, sont des vertus encore peu répandues. — Il est à croire que le conflit des intérêts, aussi âpres à se défendre qu'ardents à empiéter les uns sur les autres, a dû hâter la révélation des devoirs dans la vie civile, pendant que les affections naturelles favorisaient le progrès moral dans les relations de famille.

d'exiger l'innocuité des individus, elle voulait leur imposer la pureté du cœur. De même, il n'est pas, au-dessus des nations, une force capable de les maintenir dans l'ordre et dans le droit malgré elles. Ce n'est que de leur accord que peut venir un adoucissement de leurs relations.

Elles peuvent seules, dans leurs instants de sagesse et de paix, prendre des précautions contre elles-mêmes, substituer aux ruses et aux caprices de la diplomatie occulte les conventions publiques et les congrès, aux luttes sanglantes l'arbitrage. Mais elles n'en viendront là que si, dans le sein de chacune d'elles, ce progrès est souhaité passionnément, voulu fermement, proclamé possible et préparé de loin par un nombre croissant de consciences individuelles. Quand l'initiative en sera prise résolument, sans arrière-pensée, elle ne sera pas perdue, les lois mêmes de la solidarité nous en répondent; mais, pour qu'elle soit prise de la sorte, avec une juste mesure de décision et de prudence défensive, il faut que la majorité des intelligences dirigeantes, dans deux ou plusieurs nations éclairées, répudient ouvertement l'esprit de violence et l'esprit de conquête, appellent de leurs vœux l'ère des contrats.

L'exemple de la modération et de la justice doit venir des peuples que leur passé guerrier met au-dessus de tout soupçon de lâcheté, et leur puissance présente au-dessus de toute crainte. Tant que les peuples qui sont dans ce cas ne se résoudront pas à faire acte de raison, l'histoire tournera dans le même cercle : le mal s'éternisera par la faute et aux dépens de tous. Mais supposons qu'une nation connue pour ne manquer ni de fierté ni de foi en elle-même renonce résolument à tout esprit

de représailles; que, respectueuse de tous les droits et seulement prête à faire respecter les siens, elle pratique au grand jour une politique toute défensive, conforme autant que possible aux lois de la morale, — les bons effets de cet exemple seraient bientôt incalculables. Dès que cette nation aurait assez fait voir que sa résolution est constante et désintéressée, il se trouverait que la politique la plus honnête est en même temps la plus habile. Une force immense serait la récompense de cette renonciation volontaire à l'abus de la force. Tout ce qu'il y a de raison latente dans les peuples, tout ce qu'il y a dans le monde de secrète aspiration vers la justice et l'ordre, conspirerait bientôt contre les ruses de la politique vulgaire, avec ce peuple qui, en pleine puissance, dédaignerait de faire blanc de son épée, et soumettrait spontanément ses propres différends à l'arbitrage, disposé, au besoin, à relâcher quelque chose de ses droits, plutôt que de porter atteinte à ceux d'autrui. Ce n'est donc pas seulement une sécurité entière, c'est une véritable prépondérance, qui serait assurée à cette sage nation. Par la bonne résolution qu'elle aurait prise une fois pour toutes, elle se serait mise en état, non seulement de s'épargner à elle-même beaucoup de fautes et de calamités, mais encore d'empêcher beaucoup de mal et de faire beaucoup de bien sans coup férir. La solidarité du mal rend une telle politique si difficile à inaugurer, qu'on la regarde encore comme une chimère; mais la solidarité du bien en assurerait le triomphe avec le temps (1).

(1) Ces considérations ont été l'objet de critiques assez vives, comme renouvelant d'une façon inutile et inattendue « le rêve de la paix perpétuelle », aujourd'hui si décrié. M. Lavisse surtout a écrit à ce sujet (*loc. cit.*) quelques

Ainsi, on le voit, c'est uniquement aux bonnes volontés suscitées de toutes parts le plus possible, aux bonnes volontés de mieux en mieux informées et de plus en plus tenues en haleine, qu'il faut demander le progrès moral qui reste à accomplir.

De ce progrès ne cherchons pas à fixer le terme, qu'il nous suffise d'en avoir indiqué la direction. Nous n'avons pas non plus à en retracer par l'imagination les phases probables : c'est assez d'avoir établi qu'il se fera si nous voulons qu'il se fasse, et que les mêmes causes qui l'ont ébauché à notre insu, mais qui le font si précaire et si lent, sont de nature à l'assurer quand assez de volontés en seront éprises.

Il ne serait achevé (autant que nous pouvons conce-

pages brillantes, dans lesquelles il m'oppose, avec une verve singulière et une sorte de mauvaise humeur patriotique, les rudes enseignements de l'histoire. « S'il arrivait, dit-il, qu'une nation donnât, dans notre Occident, l'exemple de renoncer à tout esprit de représailles, je redouterais fort pour cette nation les entreprises de ses voisines. Si notre Occident tout entier se faisait pacifique, je commencerais à me préoccuper des prédictions qui annoncent la conquête future de l'Europe par la race jaune. Les Chinois ont à la fois beaucoup de canons et beaucoup de chair à canon : deux conditions de gloire militaire. Ne sont-ils pas déjà en coquetterie avec l'empire d'Allemagne. Les journaux militaires allemands n'ont-ils pas fait des calculs sur l'aide qu'ils pourraient tirer de la Chine, en cas de guerre avec la Russie? N'est-ce pas ainsi qu'on a introduit les Barbares, jadis dans les affaires de l'Europe? » — Suivent des développements pleins de décision sur la nécessité de la guerre perpétuelle et sur ses mérites comme « moyen d'éducation nationale. » La prospérité économique de certaines nations provoquera toujours, nous dit-on, « la jalousie des nations moins riches, qui sont en même temps des nations plus fortes. Réfléchissons bien sur le phénomène de l'indemnité de guerre considérée comme châtiment du vaincu. Récemment apparu, il n'est point le dernier d'une série, on le verra reparaître. » On ne saurait abréger la nuit des pôles, ni atténuer l'ardeur du soleil à l'équateur. On ne fera pas « moins vigoureux le bras du Poméranien, qui arrache sa nourriture à la terre, moins mou celui de l'Indien, que la nature fait sobre et qu'en même temps elle accable de ses dons... Or tant qu'il y aura de telles différences, il y aura des différends. Tant qu'il y aura des différends, il y aura la guerre. » M. Lavisse s'en félicite, ou du moins s'en console sans peine. La guerre conserve les génies nationaux, ce qui est utile et désirable. « Plus ils sont ori-

voir comme réalisé un idéal) que le jour où la terre entière serait peuplée d'hommes parvenus individuellement à toute la perfection que comporte la nature humaine, tous unis entre eux, tous disposés et habitués à se traiter mutuellement comme fins. On objecte parfois que cette « république des fins » ne pourrait embrasser le monde entier qu'après l'extermination des races inférieures, c'est-à-dire aux prix d'une longue suite de violences, exercées par les forts contre les faibles au mépris de tous les droits. Mais il ne semble pas que la prise de possession du globe par les races civilisées suppose nécessairement une agression injuste de leur part. Leur triomphe graduel résulterait de leur seule supériorité, sans qu'elles aient besoin de se donner des torts. A leur contact, tout ce qui aurait assez de vitalité, assez de

ginaux, plus ils sont forts. Plus ils sont forts, plus ils servent... On travaille pour tous les hommes alors qu'on croit ne travailler que pour son pays. Moins on est cosmopolite, plus on aide au progrès général du monde. » Et puis, « dans les temps heureux où nous vivons,... quand des commodités de toutes sortes facilitent et affaissent la vie, il est bon qu'il y ait dans l'existence de chacun ce moment où il couche sur la dure et rompt ses épaules au poids du sac et du fusil... Il est bon, quand à l'antique respect, sans conditions, a succédé un respect conditionnel, à échéances renouvelables,... que tout citoyen entende au moins pendant quelques mois de sa jeunesse la voix brève et dure d'un sergent. »

Je n'aurai garde assurément de m'inscrire en faux contre une philosophie de l'histoire, où tant d'idées justes et fortes sont exprimées dans cette langue virile. M. Lavisse le fait remarquer lui-même, ces idées sont inspirées et justifiées précisément par la considération de la solidarité. Il n'échappera à personne que j'ai moi-même, soit dans ce qui précède, soit dans ce qui suit, énoncé formellement, indiqué tout au moins, des raisons analogues ou identiques à celles qu'on vient de lire, contre le cosmopolitisme, en faveur des nationalités distinctes et des guerres défensives. Si je n'ai pas cru pouvoir admettre, comme M. Lavisse, l'éternelle nécessité de la guerre et l'excellence de toute guerre, quelle qu'elle soit, c'est que j'écrivais, comme il l'a très bien vu, non en historien, mais en moraliste, et que, ne pouvant dès lors perdre de vue l'idéal moral, j'avais à cœur de montrer que cet idéal n'est pas incompatible avec les lois de la solidarité. Je ne crois pas qu'on puisse me reprocher d'être en cela sorti de mon sujet ou tombé dans une contradiction.

plasticité pour subsister s'amenderait; le reste, incapable de se réformer, succomberait, par impuissance de s'adapter à de nouvelles conditions d'existence.

De même, on n'est pas en droit de jeter sur cette conception idéale, d'une humanité enfin unie et pacifiée, le discrédit qui s'attache avec raison au *cosmopolitisme*. Il n'est nullement nécessaire que l'humanité absorbe jamais les groupes restreints, la famille et la patrie. Les petites sociétes subsisteront au sein de la grande aussi longtemps qu'elles répondront au vœu de la nature : et loin que l'harmonie générale ait à souffrir de ces affections particulières, elle n'en sera que plus assurée ; car, de même que la famille est la pépinière des citoyens, la cité sera sans doute toujours la meilleure école des hommes pour l'apprentissage des droits et des devoirs.

IV

Mais, la satisfaction de travailler à cette œuvre sans fin sera-t-elle la seule récompense des individus pour la vertu qu'on leur demande? Ce n'est pas seulement, dira-t-on, notre nature égoïste, c'est la justice même qui exige d'autres sanctions; car, si la pensée de préparer à nos descendants un lointain avenir de sagesse et de bonheur peut, à la rigueur, suffire à quelques âmes choisies, l'immense majorité des consciences ne sauraient se contenter de cet adage des naturalistes: « La nature fait tout pour l'espèce, rien pour l'individu. » Et surtout n'est-il pas admissible que les pires de nous n'encourent d'autre châtiment, par leurs fautes, que le chagrin de semer la honte et la misère pour leur descendance,

puisque c'est un chagrin qu'ils ne sentent point, et auquel l'excès même de leur immoralité les rend de plus en plus indifférents?

En effet, la solidarité ne change rien à la question des peines et des récompenses dues à l'individu. On a déjà vu plus haut que, loin d'ébranler le fondement des sanctions temporelles, la solidarité les fait paraître plus nécessaires et les exige plus énergiques. De même, elle n'affaiblit en rien notre besoin d'une infaillible justice distributive, ce besoin au nom duquel Kant réclamait l'immortalité individuelle et l'existence de Dieu, comme *postulats* de la raison pratique (1).

De ce que l'humanité, considérée comme un tout, a sa fin, il ne s'ensuit nullement que chaque individu n'ait pas la sienne. Au contraire, la fin de l'espèce par hypothèse, ne sera atteinte que le jour où toutes les fins particulières le seront, et ce jour ne viendra que si, dans le cours des siècles, assez de personnes travaillent à le préparer. Or, il y a pour chacun de nous un seul moyen sûr de concourir à cette œuvre : c'est de nous rendre nous-même avant tout le plus parfait possible. La vie individuelle, loin de perdre rien de son prix dans cette con-

(1) Sur la question de l'immortalité, les vues du *Criticisme* contemporain semblent différer un peu de celles de Kant. M. Renouvier, tout en avouant qu'on « ne peut guère espérer sortir de la pure ignorance en ces matières, » paraît incliner vers la croyance à « l'immortalité conditionnelle. » Cette doctrine, que M. Petavel-Ollif soutient être celle de l'Écriture (*Le sentier de la vie et la route de la mort, ou l'immortalité conditionnelle d'après l'Évangile*, Genève, 1878), consiste à envisager « la conservation de la personne humaine après la mort » comme « un fait simplement possible, à espérer, et dont la réalisation dépend, pour les différentes personnes, de certaines conditions que ces personnes peuvent remplir ou ne pas remplir dans leur vie présente... » « L'immortalité est le privilège du juste... La mort est le salaire du péché. » La *Critique philosophique*, VIIe année, p. 174 et suivantes, 217 et suivantes.

ception des choses, prend donc un sens plus déterminé. Pour n'être pas un épisode isolé, mais bien une partie dans un grand tout, elle n'apparaît que plus importante, car nul n'a le droit de faire bon marché de sa propre destinée, dès qu'elle intéresse toute l'espèce. Et la raison *postule* d'autant plus que chacun ait à rendre compte de ce qu'il aura fait pour l'œuvre commune, à proportion de ses forces et de ses lumières (1). — Mais on n'a point à discuter ici ces problèmes métaphysiques.

Il est pourtant un grand débat, métaphysique aussi, mais en même temps de la plus haute importance pratique, dans lequel l'étude de la solidarité morale nous met directement en mesure de prendre parti. Que penser de la condition de l'homme en ce monde? Quel jugement porter sur la destinée que nous font les lois de la nature? La vérité sur ce point n'est pas dans la doctrine tragique des pessimistes nos contemporains (2); mais elle n'est pas non plus dans le genre d'optimisme qu'on a coutume de leur opposer. Grande est la part du mal dans l'humanité, telle qu'elle est présentement. Nous ne sommes, tant s'en faut, ni aussi bons que nous devrions, ni aussi heureux que nous voudrions l'être. On pourrait même tirer de la théorie de la solidarité plus d'un trait à ajouter au sombre tableau que le pessimisme fait de

(1) La Bible, où la solidarité est affirmée à chaque page, ne proclame pas moins haut la responsabilité personnelle : « Chacun mourra pour son iniquité; tout homme qui mangera du raisin vert, ses dents en seront agacées. » Jérémie, XXXI, 30.

(2) Les principaux sont Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I, liv. IV; de Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, trad. française, par D. Nolen, t. II; Bahnsen, *Das Tragische als Weltgesetz*... — Voir pour l'exposition et la critique du pessimisme, Caro. Le *Pessimisme au* XIXe *siècle*, *Léopardi*, *Schopenhauer*, *Hartmann*, 1878. Voir aussi *Pessimism, a history and a criticism*, par James Sully : Ce dernier auteur conclut au *méliorisme*, conclusion assez voisine de celle que nous allons nous-même adopter.

notre sort, puisque tous, plus ou moins, nous portons le poids de fautes que nous n'avons pas commises, et puisque rien en ce monde ne dépend absolument de nous seuls, pas même l'usage de notre liberté. Mais ce que les pessimistes oublient, c'est que nos misères sont toujours en partie notre œuvre, que l'homme souvent se crée à lui-même les fatalités dont il se plaint, que le mal enfin n'est pas invincible, et que le remède est entre nos mains.

Notre espèce n'est vouée ni au bien ni au mal nécessairement; elle est ce qu'elle se fait, et elle aura le sort qu'elle méritera. Le progrès jusqu'ici ne s'est pas fait de lui-même; il ne continuera pas non plus par la seule force des choses; mais il doit nous suffire qu'il soit possible. Notre tâche est d'y travailler. Pas un effort vers cette fin n'est perdu; toutes nos moindres actions ou servent à cette œuvre, ou la compromettent: comment donc la vie serait-elle sans intérêt et sans but? A voir le but où il est et à prendre la vie comme il faut, c'est l'optimisme qui est le vrai: non cet optimisme béat, toujours également satisfait, qui nie les tristesses de la réalité, comme si déjà tout était pour le mieux; encore moins cet optimisme immoral, qui consiste à tout excuser parce que tout s'explique, et à trouver bon tout ce qui arrive; mais un optimisme agissant, militant, fait d'ardeur à vouloir le mieux et d'obstination à croire qu'on ne le veut jamais en vain.

Il faut bien que l'idéal où nous aspirons soit réalisable, puisque le préparer est obligatoire. Ce qui doit être peut être. Sans doute, cette conviction même n'est pas nécessaire pour l'action; car l'avenir fût-il encore plus obscur, le devoir n'en serait pas moins clair: il faudrait encore vouloir le mieux, peu importent les con-

séquences. Mais la première condition pour mettre au service de l'idéal une bonne volonté active et efficace, c'est d'être convaincu que l'idéal n'est pas une chimère. L'étude de la solidarité morale peut nous rassurer sur ce point. Le monde moral pas plus que l'autre n'est livré au hasard et à l'absurde. L'enchaînement des causes et des effets y est aussi certain, mais il n'est point un obstacle à notre marche vers les fins que la raison nous assigne. Le mécanisme des choses nous est apparu, là comme partout, pénétré de raison. Là aussi, l'ordre des causes efficientes et l'ordre des fins sont parallèles; le règne de la « nature » et le règne de la « grâce » coïncident, selon la belle parole de Leibnitz.

« Prœmiaque et pœnæ nascuntur ab actibus ipsis » (1).

Compter sur la grâce seule pour l'accomplissement de nos fins morales, et ne pas aviser aux moyens pratiques d'y pourvoir, c'est, au témoignage de Nicole, ce que les théologiens appellent tenter Dieu. « Tenter Dieu, c'est se soustraire à sa sagesse... Ce péché consiste à se retirer de l'ordre de Dieu, en prétendant le faire agir à notre fantaisie par miracle, et en négligeant la suite des moyens auxquels il attache ordinairement les effets de sa puissance divine. » Cette suite de moyens, ce sont les lois de la nature en général et de notre nature en particulier. Aux personnes qui nous accuseraient d'aboutir dans cette étude à des conclusions bien austères, et qui voudraient opposer à la prudence étroite, commandée selon nous par la solidarité, l'heureuse insouciance que donne la foi, nous ne saurions mieux répondre que par cette belle page du moraliste de Port-Royal,

(1) Leibnitz, *Op.*, t. V, p. 34, 35. — Ed. utens, Genève, 1778.

qu'on n'accusera pas apparemment de tiédeur théologique. « La sagesse divine s'étant rabaissée à couvrir ordinairement son opération par des moyens humains, il est juste que les hommes s'assujettissent à ces moyens; et c'est un extrême orgueil à eux de les négliger, et de prétendre forcer Dieu d'agir de cette manière extraordinaire dont il ne nous a pas rendus capables de pénétrer les principes. C'est là ce qu'on appelle proprement tenter Dieu, comme Jésus-Christ nous l'apprend dans l'Évangile : car le diable le pressant de se jeter du temple en bas, en lui alléguant qu'il est écrit que Dieu a commandé à ses anges de soutenir le juste et de l'empêcher de se blesser contre les pierres, Jésus-Christ le repoussa en lui disant : Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu, — supposant que ce serait tenter Dieu, que de prétendre qu'il dût faire soutenir par ses anges un juste qui se serait exposé témérairement à ce danger, en quittant la voie commune, qui consiste à l'éviter » (1).

En un mot, il n'est pas de foi qui dispense le sage d'être vigilant et sévère à lui-même : si nous voulons la fin, le commencement de la sagesse est de vouloir les moyens.

Les lois de la nature ne se chargent pas toutes seules de faire l'homme bon et heureux, mais elles lui permettent de le devenir. Si elles n'enfantent pas nécessairement la moralité, elles sont prêtes à lui venir en aide; si elles ne dispensent pas du bon vouloir, elles s'en emparent et le font fructifier. Faisons notre devoir et fions-nous à elles pour le reste.

(1) Nicole, *Des diverses manières de tenter Dieu*. Edit. de Sacy.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

Préface de la 4e édition. I
Préface de la 2e édition. V

INTRODUCTION.

Solidarité. — Moralité. — Solidarité morale. — Division du sujet. 1

PREMIÈRE PARTIE.

SOLIDARITÉ INDIVIDUELLE.

CHAPITRE PREMIER.

Constitution native et composition du caractère.

Hérédité et innéité. — Tempérament moral; éléments naturels et héréditaires de la moralité: — Équilibre général des facultés. — Imagination. — Mémoire. — Vigueur mentale et aptitude à réfléchir. — Énergie volontaire. — Sensibilité..... 57

CHAPITRE II.

Formation du caractère.

Milieu physique et conditions économiques. — Influence de la première éducation. — De l'éducation en général..... 87

CHAPITRE III.

Développement et modification du caractère.

De l'habitude en général. — Formation et importance morale des *habitudes pratiques*. — Formation et importance morale des *habitudes d'esprit* et des *associations d'idées*. Souplesse et immobilité mentales. Routine morale. — Formation et importance morale des *habitudes de cœur*. Comment elles se modifient. — Mécanique des passions 108

CHAPITRE IV.

Solidarité historique dans une même vie.

Principales crises morales de la vie individuelle : Principales occasions pour la liberté de s'affirmer et de faire tourner la solidarité à son profit, ou au contraire d'abdiquer et de se compromettre. — L'école. — La puberté. — Le choix du métier. — Le mariage 145

DEUXIÈME PARTIE.

SOLIDARITÉ SOCIALE.

CHAPITRE PREMIER.

Sympathie et sociabilité. — Formes vives de la sympathie.

La société et la solidarité sociale. — Amour, amitié, admiration : autant de causes de solidarité morale dans la vie sociale. — Effets communs de ces trois modes de la sympathie ; effets particuliers de chacun d'eux 163

CHAPITRE II.

Sympathie diffuse.

L'Imitation. — La contagion morale 185

CHAPITRE III.

L'opinion et la coutume.

Formation, puissance et influence morale de l'opinion et de la coutume 205

CHAPITRE IV.

Phénomènes de réaction.

Diversité des caractères. — Originalité morale. — Différentes formes de l'antipathie. — Effets moraux de l'antipathie. Solidarité dans l'état de guerre..... 232

CHAPITRE V.

Les Sociétés organisées.

La solidarité y est en raison de l'organisation. Effets et avantages moraux de cette solidarité plus étroite. — Solidarité dans la famille. — Solidarité dans l'état. Importance morale de la forme de gouvernement. — Solidarité dans l'église. La moralité et les religions..... 241

CHAPITRE VI.

Solidarité internationale et solidarité historique proprement dite.

Solidarité dans les relations de peuple à peuple. — Solidarité historique proprement dite..... 277

CONCLUSION.

I. Résumé et conséquences pratiques. — II. Le progrès moral dans le passé. — III. L'avenir. — IV. Inductions métaphysiques..... 305

TABLE DES MATIÈRES..... 357

1890-96. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — P 1-07.